Drobnyickij

Az erkölcs útvesztője

KORUNK VILÁGNÉZETI KÉRDÉSEI

Kossuth

KORUNK
VILÁGNÉZETI
KÉRDÉSEI

Drobnyickij

Az erköles útvesztője

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ | 1964

Az orosz eredeti címe:

Дробницкий:
Оправдание безнравственности
Москва, 1963

Fordította: Újhelyi Gabriella

Aki a modern burzsoá etikával kíván megismerkedni, mindenekelőtt meglepődik az erkölccsel foglalkozó nyugati irodalom bőségén. Az erkölcs kérdéseiről évente százszámra jelennek meg könyvek az Egyesült Államokban, Angliában, Franciaországban, az NSZK-ban és más kapitalista országokban. Csak a kifejezetten filozófiai folyóiratokat lapozva is temérdek etikai cikket találunk. Például az Egyesült Államok és Anglia öt legismertebb filozófiai folyóiratában — Journal of Philosophy, Rewiev of Metaphysics, Philosophical Quarterly, Philosophy and Phenomenological Research, Philosophy — 1960-ban az összes cikkeknek, recenzióknak és szemléknek körülbelül egyötöde foglalkozott az erkölcs kérdéscivel. Napjainkban csaknem valamennyi neves burzsoá filozófus időről időre az etika kérdéseihez fordul. Franciaországban a legnépszerűbb filozófiai elméletek — az egzisztencializmus és a neotomizmus — előkelő helyet tartanak fenn az etika számára. Még a neopozitivisták is, akik a filozófia szerepét a tisztán logikai kérdésekre akarják korlátozni, az utóbbi időben élénken foglalkoznak az erkölccsel: az angol nyelvterület könyvpiacára ők szállítják az etikai műveknek csaknem a felét.

A burzsoá etikai irodalommal való közelebbi ismerkedésnél újabb meglepetés az iskolák és irányzatok óriási száma, amely jelenleg ötvenre tehető. Ráadásul állandóan új elméletek születnek, amelyek elvetik az addigi iskolákat, és hirdetik, hogy az erkölcsi problémák megoldásának új útját, az egyedül tudományos módszert tárták fel. Tapasztalatlan emberben mindez azt a benyomást keltheti, hogy a burzsoá etikát manapság a viharos fejlődés jellemzi. Mindenesetre az etika burzsoá történészei arról akarják meggyőzni az embereket, hogy az etika Nyugaton virágkorát éli.

Mi rejlik a nyugati etika „virágzása" mögött?

Mi a magyarázata, hogy a burzsoá filozófusokat ennyire élénken foglalkoztatja az etika? Való igaz, hogy az etika a filozófia tudományának az a része, amely mindig igen nagy érdeklődésre tartott számot, népes olvasórétegeket vonzott. Olyan problémákat old meg, amelyek az ember mindennapi életében merülnek fel. Vizsgálja az ember helyét a társadalomban, az élet értelmét, a célokat, amelyeket maga elé tűz, és a kötelezettségeket, amelyeket magára vállal. Beszél az embernek azokról az ideálokról, amelyek megvalósítására törekednie kell magatartásában és tetteiben, és arról, hogyan nem szabad cselekednie. Választ ad arra a kérdésre, hogy mi a jó, erkölcsileg mi helyes, és mi a rossz, mi helytelen és erkölcstelen.

Természetesen ezek a kérdések mindig foglalkoztatták az emberiséget, és az etika állandóan kereste

rájuk a választ. Ám e kérdések nem oldhatók meg egyszer s mindenkorra. Csak egyik vagy másik társadalmi rend viszonylatában lehet rájuk válaszolni. Az osztálytársadalomban erkölcsi jón általában azt értik, ami ennek a társadalomnak fenntartását, megerősödését és fejlődését szolgálja. Erényesnek itt mindig az az ember számít, aki magatartásában a társadalmi rendet és valamelyik osztály érdekeit testesíti meg. Például az eredeti tőkefelhalmozás korában a kispolgári erkölcs a mértékletességet, a takarékosságot és a szorgalmas munkát dicsőítette, elítélve a semmittevést és a pazarlást. A kispolgár, alighogy felküzdötte magát a kézművesek sorából, még nagy pénzínségben szenvedett, de már nyíltan szembehelyezkedett a született nemessel, akinek erkölcséből, gazdagságából, hatalmából és presztízséből fogant erkölcséhez hozzátartozott a henyélés, fényűzés és tékozlás. Amikor tehát az etikai rendszerek az élet értelméről és az ember hivatásáról elmélkedtek, lényegében csak általános formában megfogalmazták annak a társadalomnak és osztálynak közhasználatú ideáljait, amelynek nevében beszéltek. Arisztotelész ókori filozófus az életnek emberhez méltó értelmét kizárólag a szellemi tevékenységben látta, mivel a rabszolgatartó osztály, amelynek érdekeit filozófiájában kifejezte, a fizikai munkát a rabszolgák osztályrészévé tette és a szabad polgárra nézve megalázónak tartotta.

Az osztálytársadalmakban tehát az etika tanítása a jóról és a rosszról, az emberi élet céljáról és az erényről többnyire álcázott védelme volt azon osztály

érdekeinek, amely a termelési eszközökkel és az élet javaival rendelkezett, kizsákmányolta a dolgozókat és a hatalmat birtokolta. Más esetekben pedig az etikai elméletek annak az osztálynak a törekvéseit fejezték ki, amely a hatalomra, gazdagságra tört, s a dolgozók kizsákmányolásának jogáért harcolt. Ezért kellett a múltban az erkölcs kérdéseit mindannyiszor felülbírálni, valahányszor a történelem kitűzte a társadalmi rend megváltoztatásának feladatát. De miért éppen most, a XX. században, különösen pedig a legutóbbi tíz évben váltak ilyen nagy jelentőségűvé a burzsoá ideológiában az etika problémái? Talán a kapitalizmus ideológusainak nem volt elég négy évszázad ahhoz, hogy megfogalmazzák a burzsoá társadalom ideáljait? Korunk a nagy társadalmi változások, a nagy szociális megrázkódtatások kora. A kapitalizmus már nem az, ami száz-kétszáz esztendővel ezelőtt volt, többé nem a legfejlettebb és egyedül létező formája a társadalmi viszonyoknak. Felváltására az egész világon közeledik a szocialista rend, melynek viszonyai között már az emberiség egyharmada él. Mindennek az etikában is kifejezésre kellett jutnia.

A régi, a kapitalizmus fellendülésének idején keletkezett tanítások ma már nem megfelelőek. A francia felvilágosítók a XVIII. század közepén megfogalmazták az „értelmes egoizmus" elméletét, amely szerint az ember, ha okosan fogja fel saját érdekeit, megvalósításukra törekedve másoknak is hasznot hajt. A felvilágosítók anélkül, hogy maguk is sejtették volna, azt az akkoriban elterjedt illúziót fejezték ki, hogy

csak a tőkés tesz valóban jót a társadalomnak. Ez az illúzió lényegében ideológiai zászlaja volt a felfelé ívelő kapitalizmusnak, amely a társadalom egyedül ésszerű szervezete címre tartott igényt. Ma már mindenki előtt nyilvánvaló, hogy ez egyáltalán nem így van, hogy a profit jegyében folytatott termelés nem hozza meg az érdekek harmóniáját, hanem az érdekek éles antagonizmusát, válságokat és munkanélküliséget idéz elő, akadályozza a termelés gyors és egyenletes fejlődését, gátat emel a termelt áruk és a fogyasztók közé, s a javaknak a társadalom tagjai közötti szélsőségesen egyenlőtlen elosztásához vezet. Ez ma különösen azért világos, mert létezik már egy másik társadalom, amely valóban ésszerű alapokra épül, amelyben a termelés célja nem a profitszerzés, hanem az emberek anyagi és szellemi szükségleteinek kielégítése, ez a közös cél egyesíti érdekeiket, és a termelés itt sokszorta gyorsabban fejlődik, válságok és munkanélküliség nélkül. Ezért vált korunkban képtelenséggé az „értelmes egoizmus" eszméje és általában minden olyan elmélet, amely a tőkés egoista érdekeit tünteti fel erkölcsi indítéknak, ezért kénytelenek a burzsoá filozófusok minduntalan újabb erkölcselméleteket felfedezni.

Az utóbbi évtizedekben rendkívül gyorsan váltják egymást az erkölcselméletek. Szemléltetően példázza ezt a pragmatista etika sorsa. Két-három évtizeddel ezelőtt az Egyesült Államokban azt mondták róla, hogy az amerikai társadalom lelkületét fejezi ki, ma pedig Nyugaton élesen bírálják, és aligha akad valamennyire is neves filozófus vagy etikus, aki védel-

mébe venné. A pragmatista etika a magánvállalkozás szellemének nyílt apológiája. Az emberi társadalom itt úgy jelenik meg, mint az egyének közötti kíméletlen konkurrenciaharc állapota, ahol az igazság az erősebb oldalán van, és végső soron az erkölcsösség egyedüli kritériuma a haszon és a siker. Amíg az amerikai munkások között általános volt a „mindenkinek egyenlő lehetőség" illúziója, az az ábránd, hogy minden vállalkozó szellemű emberből kapitalista lehet, addig a pragmatizmus etikája csábítónak tűnt számukra, az élet hasznos vezérelvét látták benne. De mikor ez az illúzió szertefoszlott, mindenki előtt világossá vált, hogy a pragmatikus eszmék cinikusak és ellenségesek az egyszerű embernek. Ezt ügyesen kihasználták a protestánsok, akik népszerűséget szereztek a pragmatista etika bírálatával, és a „felebaráti szeretetnek" meg az „emberek testvériségének" képmutató szólamait állítják vele szembe. Ez mindenesetre több vigaszt látszik nyújtani azoknak, akik elfáradtak a karrierért vívott harcban, kiábrándultak a „siker" lehetőségéből és nem látnak kiutat a bérrabszolgaságból.

Csaknem ugyanez történt az angol burzsoázia hagyományos etikai doktrínájával, az utilitarizmussal, amelynek helyét most már szilárdan elfoglalta az intuitivizmus. Erkölcsösnek az utilitaristák szerint az olyan emberi cselekedet számít, mely a „közjó", a „legtöbb ember számára a legtöbb boldogság" eléréséhez, vagy az „élvezetnek a szenvedés feletti maximális túlsúlya" megvalósításához vezet. De az általános konkurrencia viszonyai közepette a tőkés

társadalomban az egyik ember boldogulása ténylegesen egy másik ember helyzetének rosszabbodását jelenti: ami jó az egyiknek, rossz a másiknak. Az idő szertefoszlatta azokat az illúziókat, hogy a tőkés és munkás számára ugyanaz a „közjó", és sokak előtt világossá vált, hogy maga a „közjó" eszméje a valóságban az uralkodó osztály javát szolgálja. Túlságosan leplezetlenül fejeződik ki az utilitarista etikában a kalmárkodás és a kompromisszum szelleme, amely az angol polgár gondolkodásmódját jellemzi. Az emberek boldogsága itt üzleti számítások tárgya lett: amikor kiszámítják az „élvezetnek" a „szenvedés" feletti túlsúlyát, amelyet egyik vagy másik cselekedet eredményezett — olyan ez, mintha egy mintaszerű kereskedelmi cég nyereség- és veszteségmérlegét készítenék el. Ezért váltotta fel az utilitarizmus nyíltan polgári doktrínáját a rafináltabb, a földi és materiális számításoktól „megtisztított" intuitivista etika, amellyel a későbbiekben foglalkozunk.

Korunkban a burzsoá etika „viharos fejlődése", az elméletek gyors váltakozása, az idejétmúlt elméletek bírálata és felváltásuk „tökéletesebbekkel" a valóságban nem az alkotó gondolat fejlődésének vagy az erkölcsi eszmék humanizálódásának és „megtisztulásának", hanem a kapitalizmus rothadásának eredménye. Annak a jele, hogy a kapitalizmus képtelen megvalósítani azokat a haladó eszméket, amelyeket ideológusai a tőkés rend hajnalán kitűztek, s hogy szertefoszlottak azok az illúziók, amelyek fellendülésének időszakában keletkeztek. A mai kapitalizmus

valamennyi hibája — gazdaságában és politikájában, életformájában és a faji viszonyokban — leleplezi „értékeinek", vagyis a jóról és rosszról alkotott fogalmainak, és általában a burzsoázia ideáljait és törekvéseit kifejező összes elképzeléseknek képmutató és hamis voltát. A vállalkozás szabadságának jelszava a gyakorlatban azt jelentette, hogy az amerikai farmerek milliói tönkrementek a monopóliumok nyomása alatt; a „lehetőségek egyenlősége" azt, hogy létrejött a munkanélküliek milliós hadserege; a magántulajdon joga azt, hogy a fejlett tőkésországokban a lakosság tetemes hányadának nincs tető a feje felett; a vélemény- és szólásszabadság azt, hogy egyesek gátlástalanul rágalmazhatnak, mások pedig nem nyilváníthatják véleményüket; a személyiség szabadsága a rendőri megfigyelést és azt, hogy az állami alkalmazottaktól „hűségnyilatkozatokat" követelnek. S bármennyire különösnek tűnik is, ugyanazokat a hagyományos eszményeket és értékeket, amelyek a gyakorlatban sohasem valósultak meg, egyre gyakrabban hangoztatják az elméletben és a propagandában. De a kapitalizmus ideológusai ma nem azért idézik fel a múlt kísérteteit, hogy „e világ hatalmasait" emlékeztessék az elfelejtett eszményekre, hanem csak azért, hogy valamivel ellensúlyozzák a szocializmus Nyugaton is hódító eszméit. Az „egyéniség szabadságának" és a „lehetőségek egyenlőségének" frázisát használják fel a kapitalista társadalom ideológiai védelmére, s a szocialista rendszer, a kommunista eszmék rágalmazására. A nyugati propaganda — sajátos módon

— a polgári értékek szépítő címkéit ragasztja rá arra, ami önmagában csakis elriaszthatja az egyszerű embert. Nem más ez, mint a mai tőkés társadalom életének, kiábrándító jelenségeinek tendenciózus eszményítése. A nyugati propaganda úgy tünteti fel az amerikai szoldateszka provokációit a forradalmi Kuba ellen, mint „a nyugati civilizáció védelmét a kommunizmus támadásai ellen", az Egyesült Államok Kommunista Pártja ellen indított bírósági eljárásokat mint „a szabadság védelmét", Franciaországban a személyi diktatúra bevezetését mint „a nemzet nagyságának helyreállítását". Más szóval: a polgári értékek elvesztik azt a funkciójukat, hogy erkölcsi elvek, az emberi magatartás szabályai lehessenek: üres szavakká, erkölcstelen cselekedetek igazolására szolgáló képmutató és hazug frázisokká válnak.

Ez természetszerűleg oda vezet, hogy a polgári társadalom „értékei" elértéktelenednek, elvesztik hitelüket az olyan emberek szemében, akik őszintén keresik azokat az eszményeket és értékeket, amelyek irányíthatnák magatartásukat.

A kapitalizmus szellemi elkorcsosulása még súlyosabb is. Eszményei nemcsak elvesztik népszerűségüket és az emberek bizalmát, hanem hovatovább magában a burzsoá társadalomban is amorálisoknak számítanak. „Ötven évvel ezelőtt a gazdasági sikert az erénnyel azonosították, a gazdagságot pedig a különleges érdemek bizonyságának tekintették"[1] — írja Reinhard

[1] „Research in Industrial Human Relations". New York 1957. 3. old.

Bendiks amerikai szociológus, amikor arról panaszkodik, hogy ma már senki sem tekinti erkölcsi hőstettnek a tőkés társadalom gyakorlati parancsolatainak betartását.

Azt jelenti ez, hogy a tőkés társadalmat ténylegesen maga a polgárság is erkölcstelennek tartja. A kapitalizmus erkölcsi válsága egyre mélyül. És ez nemcsak a bűnözés elburjánzásában, a szexualitás és a szadizmus kultuszában, a fasiszta szervezetek nemzetközi kalózkodásában és tombolásában jut kifejezésre, hanem abban is, hogy a burzsoá társadalom gyakran nem képes elítélni a nyilvánvaló erkölcstelenséget, éppen mert az életmód, a tőkés rend gyakorlata által meghatározott kritériumokat kell alapul vennie. Jellemző eset történt 1960 tavaszán az angol parlamentben. Mikor a kormány a lordok háza elé terjesztette a közrend nyilvános megsértéséről kidolgozott törvényjavaslatát, több lord szót emelt a prostitúció büntetését célzó cikkely ellen. Egyikük kijelentette: eladni a testünket — ez iszonyú, de talán mi ártatlanok vagyunk? Vajon mi nem ugyanazt tesszük, amikor képességeinket prostituáljuk? Valóban, a kapitalista társadalomban minden, még az is, ami az embertől elválaszthatatlan — teste és értelme is —, eladó. A munkás eladja munkaerejét, az ügyvéd, az író, a hivatalnok értelmét és tehetségét, a politikus és az újságíró emellett még a becsületét is. S amikor a burzsoá társadalom mindezt védelmébe veszi, elveszti azt a jogát, hogy elítélje a prostitúciót.

A kapitalizmus erkölcsi csődje kifejeződik az etiká-

ban, azoknak a hagyományos etikai tanoknak a bírálatában is, amelyekben az erkölcs közvetlenül összefügg az ember érdekeivel és szükségleteivel, és amelyek a reális életen alapuló, objektív erkölcsi kritériumokat tartalmaznak. Ezeket az elméleteket azért marasztalják el, mert — úgymond — tudománytalanok és naivak, logikailag hibásak és túlzott igényeket támasztanak. De a mai polgári etikai rendszerek „tudományosságának" az alapja a burzsoá eszményekből és értékekből való kiábrándulás; a régebbi elméletekkel szembeni „fölényük" nem az igazság mélyebb megértésének az eredménye, hanem a cinizmusé és szkepticizmusé, amibe a kapitalizmus rohamos fejlődésének ígéretes korszakában keletkezett naiv illúziók torkolltak. A hagyományos etika túlzott igényeinek elvetése azt hivatott leplezni, hogy képtelenek választ adni a jelenkor égető kérdéseire és segítséget nyújtani az embernek a cselekvéshez. Mindezt szemléletesen bizonyítják azok az elméletek, amelyeket az alábbiakban tárgyalni fogunk. A mai burzsoá etika „fejlődésének" külső képe mögött a kapitalizmus teljes morális csődje rejlik.

Hasonlóképpen nem a virágzás jele a mai burzsoá etika irányzatainak és iskoláinak óriási száma. Ellenkezőleg, a legkülönfélébb elméletek burjánzása és a közöttük folyó szüntelen marakodás a polgári etika mély válságáról tanúskodik és metodológiájának fogyatékosságával, következtetéseinek helytelenségével magyarázható. A polgári etikai rendszerek a legalapvetőbb kérdésekben sem tudnak egységes álláspontot

kialakítani, mivel mindegyik újabb elméletről hamarosan kiderül, hogy képtelen megmagyarázni az általánosan ismert tényeket és kielégítően megoldani a valóságos erkölcsi problémákat. Felvet ugyan kérdéseket, de azokat nem oldja meg, s ezzel ürügyet szolgáltat újabb elméleteknek, amelyek azonban megint csak nem kielégítőek, kritikára szorulnak, a kritika ismét újabb elméletekké terebélyesedik — és így tovább a végtelenségig. A mai polgári etikai rendszerek némelyike egyetlen pozitív tételt sem tartalmaz, csak cáfolatokat. Például A. J. Ayer, akinek elméletét alább tárgyalni fogjuk, úgy vélekedik, hogy „az etikai filozófia egyszerűen annak állítása, hogy az etikai fogalmak álfogalmak"[2].

Az ilyen kifejezetten negatív elméletek természetesen senkit sem elégíthetnek ki. Emellett maga a kritika is, amelyet tartalmaznak, ugyanarra a hibás burzsoá metodológiára épül, tehát nem meggyőző. Ezért a megbírált elméletek rendszerint tovább élnek a bírálatukból kivirágzott elméletekkel együtt.

De ez csak a dolog egyik oldala. A másik és a fontosabb az, hogy a jelenkori kapitalizmus nem képes egységes és átfogó etikai rendszert kidolgozni. A kapitalizmus ideológiája ellentmondásos és következetlen. Fegyverzete: különböző társadalmi csoportok és rétegek gondolkodásmódjához és igényeihez szabott egymással élesen szembenálló erkölcselméletek, amelyek különféle helyzetekben alkalmazhatók. Némelyik

[2] *A. J. Ayer.* Language, Truth and Logic. New York 1936. 168. old.

elmélet cinizmusa alkalmas a kizsákmányolók cselekedeteinek igazolására, de elriasztja a kizsákmányoltakat. A képmutató elméletek nagy szolgálatot tesznek a dolgozók ámításában, de a hatalmasoknak túlságosan kényelmetlenek ahhoz, hogy cselekvéseik vezérelveiként elfogadják. Az absztrakt elméletek, amelyek tisztán filozófiai kérdések megoldására törekednek és amelyek körmönfont logikai ravaszságokra épülnek, kielégíthetik a művelt értelmiségit; a nagy tömegeknek pedig minden elmélet nélkül a vak istenhit erkölcstanát ajánlják, amely konkrét tanácsokat és előírásokat tartalmaz arra vonatkozóan, mit és hogyan kell tenni a különféle esetekben.

De ez még mindig nem magyarázza meg teljesen, hogy az utóbbi időben miért kerültek a burzsoá filozófiában és egész ideológiában ennyire előtérbe az erkölcsi kérdések. A kapitalizmus nemcsak egyszerűen elhal. Ezt a társadalmat felváltja a szocializmus. Tíz-tizenöt évvel ezelőtt, amikor a szovjet nép jóformán még ki sem heverte a háború okozta pusztításokat, Nyugaton csaknem mindenki úgy vélekedett, hogy a szocialista építés a Szovjetunióban nem képes többre, mint megszüntetni Oroszországnak a „nyugati civilizációtól" való évszázados elmaradását. Sok polgári szakember úgy vélte, hogy a Szovjetunióban azért van szocialista rend, mivel alacsony az életszínvonal, és hogy a szocializmusnak semmi köze sincs a világkapitalizmus sorsához. Az egyetlen dolog, ami a burzsoá ideológusokat izgatta, a Szovjetunió katonai ereje volt, de ez nem állított eléjük semmiféle erkölcsi problémát.

Amikor Kínában végbement a népi demokratikus forradalom, Nyugaton nagyon kevesen gondolkoztak el annak világtörténelmi jelentőségén. Sokan a szocializmust még az európai népi demokratikus országokban is ideiglenes jelenségnek tekintették. Ma már szinte senki nem kételkedik a szocialista tábor gazdasági eredményeiben, abban, hogy a Szovjetunióban fokozatosan megteremtik a tömegek olyan jólétének anyagi előfeltételeit, amely felülmúlja a legfejlettebb tőkésországok életszínvonalát. A szocialista eszmények népszerűsége pedig a „nyugati demokrácia" legmegrögzöttebb híveit is nyugtalanítja. Így például a Szovjetunió ideológiájának ismert amerikai „szakértője" azt írja, hogy a szocialista társadalom etikai eszményei iránt „sok ember mutat érdeklődést a szovjet állam határain kívül", mivel azok, egyrészt humanista eszméket tűznek zászlajukra és nem torzítják el ezeket, amiként a tőkés társadalomban; másrészt, mert a nyugati civilizációval való általános elégedetlenséget „egyetlen érzékelhető és kézzelfogható okkal, nevezetesen: a társadalom kapitalista szervezetével magyarázzák"[3].

Kapitalizmus vagy szocializmus? Ez a kérdés áll ma az emberiség figyelmének középpontjában, és természetesen azok sem kerülhetik meg, akik az ember hivatásáról és céljáról szándékoznak ítélni. Mi az élet értelme — az, hogy saját házunk legyen, hogy televíziót vegyünk, hogy részletre megvásároljuk a legújabb típusú autót

[3] *H. Marcuse.* Soviet Marxism. A Critical Analysis. New York 1958. 202—203. old.

és ezzel presztízst szerezzünk ismerőseink körében és növeljük tekintélyünket a szomszédok szemében, vagy ennél valami magasabb rendű? Boldoggá tesz-e a vagyon? Vagy a kényelem, a komfort a boldog életnek csak külső és egyáltalán nem legfontosabb feltétele? Vajon a munka csak eszköz az élet javainak megszerzéséhez, vagy pedig az ember legmagasabb rendű célja kell hogy legyen? Ezeket a problémákat nem lehet megoldani annak a kérdésnek a megválaszolása nélkül, hogy melyik társadalom szolgálja jobban az ember érdekeit és törekvéseit. A szocialista társadalom a kommunizmusba való átnövés távlatával nemcsak az ember anyagi és kulturális igényeinek kielégítését biztosítja, hanem magasabb értelmet is ad életének — az egész társadalom érdekeinek és szükségleteinek szolgálatát. Ezzel szemben a kapitalizmus csak a magas életszínvonalat tudja legmagasztosabb eszményként az ember elé állítani. De a kapitalista társadalomban ha egy adott embert nem is fenyeget munkanélküliség és anyagi javakban nem is szenved szükséget, életének ettől csöppet sem lesz több értelme. Eva Freden, svéd újságírónő írja, hogy hazája azon országok közé tartozik, amelyekben a legmagasabb az életszínvonal, de ugyanakkor az öngyilkosságok számát tekintve az első helyek egyikét foglalja el a világon. Svédországban a jólét, a kényelmes otthon és a könnyen elérhető szórakozások mögött az élet értelmetlensége és üressége, a társadalmi eszmények hiánya rejlik. A létfenntartási eszközök előteremtéséért végzett munka, amelyet a tőkés kizárólag profitszerzésre használ ki,

szintén nem adhat értelmet a munkás életének. O. A. Aumen hitszónok azt írja, hogy az amerikai iparból hiányzik a szellemi elv, a munkás hasztalanul keresi azt, ami értelmet adna munkájának, mivel egyszerű termelési egységnek tekintik, s értékét az egy órára kiszabott centekben mérik.[4]

A kapitalista gyakorlat és a polgári elméletek

Napjaink valósága olyan kérdéseket vet fel, mint a kapitalizmus rothadásának folyamata, a szocializmus hatalmának és erkölcsi tekintélyének növekedése, s ezek elől a polgári etikai tanok nem térhetnek ki. Természetesen arra a kérdésre, hogy melyik társadalom a jobb, az emberek milyen társadalmat tekintenek jónak és milyen társadalmat rossznak — erre a kérdésre gyakorlati választ nem a filozófusok adnak, hanem a néptömegek, amelyek boldogságukért folytatott harcuk során választják meg ezt vagy azt a társadalmi rendszert. A filozófusok csak elméletben tudnak felelni ezekre a kérdésekre. De a burzsoá etikusok rendszerint annyira elvontan válaszolnak, annyira távol a kapitalizmus mindennapi gyakorlatától és mindattól, ami az egyszerű embereket foglalkoztatja, hogy filozófiai fejtegetéseikben gyakran igen nehéz felfedezni az élet által felvetett társadalmi problémákat. Ez érthető is. Ha a burzsoá etikusok egyenesen válaszolnának arra, hogy melyik társadalom jó és melyik rossz,

[4] „Human Relations for Management. The Newer Perspective". New York 1956. 107—108. old.

önmagukat lepleznék le mint a kapitalizmus feltétlen védelmezőit. Rég elmúlt az az idő, amikor a polgári társadalom eszményeinek nyílt védelme igényt tarthatott arra, hogy tudományosnak ismerjék el. Minél hevesebb a két társadalmi rendszer ideológiai harca és minél világosabbá válik az egyik magasabbrendűsége és a másik erkölcsi válsága, a polgári filozófusok annál inkább igyekeznek eltitkolni, hogy milyen szálak fűzik őket ehhez a harchoz, a szocialista és a kapitalista társadalomhoz. Ma már ott tartanak, hogy a jóról és rosszról adott bármiféle értékelést, e fogalmakkal kapcsolatos mindennemű elméletet tudománytalannak minősítenek, mondván, hogy ezeknek semmi közük a filozófiához. A legtöbb nyugati etikai rendszerre ma az a jellemző, hogy nem adnak egyenes választ a jelenkor alapvető kérdéseire.

Ám ezeket a problémákat nem lehet véglegesen kikerülni. Ma a Nyugat egész szellemi életében — a könyvekben és újságokban, a rádióban és televízióban, az államférfiak beszédeiben és a politikai vitákban — ezek a kérdések központi helyet foglalnak el. A kapitalista országokban minden alkalmat megragadnak, hogy átkot szórjanak a kommunizmusra, mint feltétlen rosszra, a tőkés társadalmat pedig valamilyen formában mindig eszményítik. De erre állandóan rácáfolnak a tények, amelyeket egyre nehezebb eltitkolni.

Vegyünk szemügyre néhány közismert tényt, amelyek Nyugaton sem mennek titok számba, s amelyeknek összevetése magától kínálkozik. A szocialista országokban a termelés fejlődésének üteme sokszorta

gyorsabb mint a kapitalista államokban. Nyugaton állandó jelenség a munkanélküliek sokmilliós hadserege, míg a szocialista országokban a munkanélküliség a régmúlté. A Szovjetunióban bevezették a kötelező nyolcéves oktatást, míg a legfejlettebb kapitalista országban, az Amerikai Egyesült Államokban még ma is a lakosság számottevő része írástudatlan. Nyugaton egyre gyakrabban hallani olyan nyilatkozatokat, hogy a Szovjetunióban az emberek tudják, mit várnak a jövőtől és miért dolgoznak, míg a tőkés világban az emberek elvesztik hitüket a jövőben, mindennapi munkájukban pedig nem találnak erkölcsi kielégülést. A szocializmus országainak lakossága a hatalom szerveit mindannyiszor lelkesen és csaknem százszázalékos részvétellel választja meg, míg Nyugaton a lakosság jelentős hányada vagy valamilyen okból meg van fosztva a választójogtól, vagy egyszerűen távol marad a szavazástól, mivel nem bízik abban, hogy hatást gyakorolhat az állam politikájára. A Szovjetunióban betiltották és törvény bünteti a háborús propagandát, míg az Egyesült Államokban, az NSZK-ban és más tőkésországokban bizonyos körök rendszeresen folytatnak ilyen propagandát; el akarják hitetni az emberekkel, hogy a háború elkerülhetetlen, sőt kívánatos. S mindezek ellenére a burzsoá ideológusok azt állítják, hogy a nyugati demokrácia megfelel az ember hivatásának az „isten által számára készített tervben", a kommunizmus pedig az ördög és a bűn szülötte.

A közismert tényeknek és értékelésüknek ez a kiáltó ellentéte sajátos kifejezést nyer a mai burzsoá

etikában. A nyugati propaganda szemérmetlen cinizmusának hatására az erkölccsel foglalkozó nyugati filozófusok azt a kérdést teszik fel, hogy egyáltalán van-e valamilyen logikus kapcsolat a cáfolhatatlan tények és „értékük", azaz a között, hogy azok jót vagy rosszat jelentenek. Az *intuitivisták*, akikről alább bővebben szólunk majd, a következőképpen válaszolnak a kérdésre: a jót és a rosszat nem lehet az emberiség érdekei és a társadalmi törvények alapján meghatározni és megmagyarázni, hanem csak intuitív módon a cselekedetekben lehet vizsgálni. Tehát hogy egy adott cselekedet vagy esemény jó vagy rossz, nem lehet bebizonyítani és megindokolni. Ha valaki nem ért egyet ezek megítélésében, nincs mit tenni. De míg az intuitivisták igyekeznek valamiképpen megmagyarázni, hogy a burzsoá propaganda milyen alapon tart igényt az igazságra, a pozitivista etika másik irányzatának képviselői, az *emotivisták* ezt is elvetik, ők a propaganda önkényének jogát bizonygatják. Azt állítják, hogy megfigyelhetjük a tényeket, a cselekedeteket, eseményeket, de a bennük foglalt jó vagy rossz nem objektív tulajdonságuk, hanem szubjektív szemléletünk eredménye, csak mi tulajdonítjuk a tényeknek azt a képességet, hogy jók vagy rosszak legyenek.

A természettudományoknak és a technikának az utóbbi évtizedekben bekövetkezett rohamos fejlődése, az atomenergia felfedezése azt a kérdést állította világszerte a filozófusok és szociológusok elé, hogyan használja fel az ember a tudományos eredményeket:

a maga javára vagy gonosz célokra, az anyagi jólét megteremtésére vagy a Föld, a rajta élő lakosság jelentős részének elpusztítására. A burzsoá etikusok a maguk módján foglalnak állást ebben a kérdésben. Ahelyett, hogy egyenesen válaszolnának rá, azt a problémát fejtegetik, hogy a filozófus vagy tudós egyáltalában határozhat-e olyan kérdésekben, hogy mit kell tennie az embernek, és mit kell jónak illetve rossznak tekinteni. Az intuitivisták és az emotivisták egyaránt úgy vélekednek, hogy az erkölcsi értékek (vagyis a kötelesség, a jó és a rossz) kérdése egyáltalán nem függ össze az ismeretekkel, hogy a tudomány tételeiből nem lehet következtetni a morális értékek természetére. Néhány intuitivista még ezzel sem éri be. Ezek amellett, hogy megfosztják az erkölcsi döntést és megítélést tudományos alapjától, az erkölcsi cselekedeteket is teljesen értelmetlennek tekintik. Némelyikük azt mondja, hogy tetteink megválasztásakor nem kell tekintettel lennünk az emberiség jövőjét illető megfontolásokra, s ezzel áldásukat adják a termonukleáris háború fáklyavivőire. Mások azt állítják, hogy erkölcsi kötelességünk nincs összefüggésben cselekedeteink következményeivel és a belőlük fakadó jóval vagy rosszal, és ezért szükségtelen, hogy morális cselekedeteinkben valamilyen cél és az emberek boldogságának eszméje vezéreljen minket.

Röviden ez ma a problematikája az amerikai és angol polgári etika legbefolyásosabb irányzatainak: az intuitivizmusnak és a logikai pozitivizmusnak. Könyvünk két első fejezete ezekkel foglalkozik. Az

említett irányzatok hívei elméletüket nem a hagyományos értelemben vett etikához, hanem az „erkölcsfilozófiához" sorolják, s ezzel mintegy igazoltnak látják, hogy tantételeik elvontak, ők maguk pedig közömbösek a jelenkor égetően fontos kérdései iránt. Az „erkölcsfilozófusok" divatjamúltnak és közönségesnek tartják az etika hagyományos problémáit. Ők a pártatlan tudósok álarcában tetszelegnek, akik semmit sem javasolnak és semmit sem írnak elő az embereknek. De mint az imént láttuk, a kérdések, amelyekkel foglalkoznak, nem tisztán filozófiai jellegűek, kifejeződik bennük a jelenkornak, a két tábor ideológiai harcának visszhangja. Másrészt — erről a továbbiakban még lesz alkalmunk meggyőződni —, szigorúan filozófiai következtetéseikben a mai kapitalista osztályszempontja és a nyárspolgár közkeletű elképzelései bukkannak elő.

Könyvünk két másik fejezete az *egzisztencialista*, a *katolikus* és a *protestáns* erkölcselméletet taglalja. Ezek az elméletek is elvontak, de más értelemben. Szerzőik közvetlenül az élet feladta kérdésekkel, az embereket izgató, eleven problémákkal foglalkoznak, olyanokkal, mint az ember sorsa, életének értelme, az erkölcsös életmód lehetősége, a jó és a rossz lényege, az erkölcsi normák szigorú rendszerének lehetősége. Ezek az elméletek, ellentétben az első kettővel, igényt tartanak arra, hogy erkölcsi útmutatást nyújtsanak az embernek az életben, és segítségére legyenek a felmerülő morális problémák megoldásában. Elvontságuk abban van, hogy szerzőik — saját bevallásuk

szerint — nem konkrétan a XX. század kapitalista társadalmát vizsgálják, hanem általában az emberi társadalmat, az ember helyzetét pedig olyan „emberi szituációnak" tüntetik fel, amely minden jelenkori társadalomra jellemző.

Így például az egzisztencialisták, látva a mai tőkés társadalomban az emberi élet céltalanságát, hangoztatni kezdték az emberi lét értelmetlenségét általában. A keresztény teológusok a tőkés társadalom hibáit úgy tüntetik fel, mint az ember bűnösségét, amely elválaszthatatlan sajátja, vagy mint az életével elkerülhetetlenül együtt járó rosszat.

A mai burzsoá etikának az említett ötnél természetesen jóval több irányzata van. Az itt kiválasztott iskolák Nyugaton a legfejlettebbeknek és legelismertebbeknek számítanak. Ezekben az elméletekben szembetűnően fejeződik ki a mai kapitalista társadalom szellemi arculata és hivatalos ideológiájának néhány vonása,

*

A szovjet olvasó számára több okból is érdekesek a burzsoá etikai elméletek. Korunk nemcsak a két világrendszer gazdasági versenyének, hanem a kommunista és polgári ideológia áldz küzdelmének a kora. Ez a harc — mint az SZKP programja írja — a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet történelmi folyamatának tükröződése az emberiség szellemi életében. A burzsoá etikai rendszerek, amikor a maguk módján válaszolnak az élet által felvetett különböző morális problémákra, módszertani hibákat vétenek,

idealista és misztikus tételeket hangoztatnak, helytelen következtetéseket vonnak le a jó és a kötelesség lényegéről, s ezzel egyszersmind részt vesznek a kapitalizmus oldalán ebben az ideológiai harcban. Eszmékkel vértezik fel azokat, akik a tőkés társadalom védelmét és a szocialista rend rágalmazását választották hivatásuknak, filozófiailag megindokolják a politikai és társadalmi doktrínákat, elméletileg igazolják az imperializmus elkövetett és jövendő gaztetteit, a mai burzsoá társadalom meghatározott rétegeinek szellemi alkatát fejezik ki általános formában.

A nyugati államférfiak, amikor a kommunizmus és a kapitalizmus ideológiájának kérdéseiről beszélnek, szinte minden egyes esetben a modern teológia absztrakt skolasztikájából kölcsönzött eszméket és kifejezéseket idéznek. Az aberdeeni egyetem (Skócia) diákjai között terjesztett röpiratban, amely a színes lakosság elkülönítésére szólít fel, a konkrét javaslatokat olyan, az egzisztencialista etikával rokon szellemben fogant fejtegetésekkel támasztották alá, mint a fehérbőrű lakosság felelőssége a világ sorsáért. Eichmann náci hóhér izraeli perének idején az egyik amerikai rádiókommentátor a gyilkos védelmére kelve kijelentette, hogy ugyanazt a tényt másképp ítélhetik meg a zsidóság képviselői és másképp a német polgárok, vagyis az emotivizmus elméletének egyik tételét ismételte meg. Még hosszasan sorolhatnánk a példákat annak illusztrálására, hogyan alkalmazzák a polgári etika elvont tételeit a konkrét társadalmi problémákra.

Nem szabad azonban leegyszerűsíteni a külön-

féle etikai elméletek társadalmi szerepét. Egy iskola tényleges hatása nem mérhető híveinek vagy a tételeit hirdető könyvek olvasóinak számával. A mai polgári elméletek nem közvetlenül a széles tömegeknek szólnak, és nem alkalmasak a széles körű propagandára — ehhez túlságosan bonyolultak és elvontak. Azokat a könyveket, amelyekben ezeket az elméleteket kifejtik, nem a munkás, nem a farmer és még csak nem is az egyszerű hivatalnok olvassa, hanem a művelt értelmiségi, aki rendszeresen foglalkozik a filozófiával, ismeri problematikáját és bonyolult terminológiáját.

Ámde ez nem jelenti azt, hogy ezeknek az elméleteknek a hatása korlátozott. A burzsoázia a filozófiai és etikai elveket nem csupán tetteinek igazolására és politikai programjainak alátámasztására használja fel, hanem a tömegek ideológiai befolyásolására is. Ha a párizsi utcán megkérdezzük az első embert, akivel találkozunk, nem tud semmi értelmeset mondani az egzisztencializmus filozófiájáról, hanem az egzisztencialista etikából leegyszerűsítve átvett közhelyszerű „bölcsességeket" ismételget, amelyeket harmad-negyedkézből kapott ismerőseitől. A nyárspolgárhoz a különféle divatos elméletekből rendszerint csak primitíven értelmezett következtetések és a leglaposabb eszmék jutnak el; ezeket az elméleteket csak „életbölcsességek" formájában képes elsajátítani, amelyek gyakorlati vezérelvei lehetnek. Az elvont, első pillantásra ártalmatlan erkölcselméletek éppen ezért különösen veszélyesek. Az, ami szándékoltan „tudós" nyelven megírt vaskos könyvben felelősségteljesnek, tudományos-

nak és tisztán elméleti jelentőségűnek tűnik, az „utca emberének" társalgási nyelvére lefordítva olykor az erkölcstelenség cinikus hirdetésének elrettentően világos gondolatává válik. És a burzsoá filozófus hiába hajtogatja, hogy ehhez az ő elméletének semmi köze, hogy tételeit egyszerűen vulgarizálták, a felelősség őt terheli. A filozófiai kifejezésmód árnyalataiban járatlan kispolgár, amikor leegyszerűsítve értelmez valamely elméletet, nem mindig egyszerűen vulgarizál; olykor éppen ezzel tárja fel annak igazi tartalmát. Ha az adott elméletet, mondjuk, a kispolgár fordítja le saját érdekeinek és törekvéseinek nyelvére, ez legtöbbször azt jelenti, hogy leplezetlen nyíltsággal fejezi ki a dolgozószobája csendjében alkotó értelmiségi filozófiai rendszerének gyakorlati értelmét. Ez természetes is. A különböző burzsoá etikai rendszerek népszerűségét végső soron nem az határozza meg, hogy mivel járult hozzá a tudós a tudomány fejlődéséhez, hanem az a szerep, amelyet elmélete a kor ideológiai harcában betölt.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a burzsoá etikai elméletek elemzése és bírálata során nem kell figyelembe venni azt, amit maguk a szerzők mondanak, és csak a fejtegetéseikből levont „következtetésekkel", a belőlük eredő gyakorlati útmutatásokkal kell foglalkoznunk. Ezzel durván leegyszerűsítenénk feladatunkat, a burzsoá filozófia bírálatát. Korántsem lehet minden elméleti tételt a társadalmi gyakorlattal való összevetése alapján magyarázni. Nem törekedhetünk arra, hogy lépten-nyomon párhuzamot vonjunk a

filozófiai eszmék és osztályértelmük között, hiszen ezzel vulgarizálnánk a filozófiai és etikai eszmék társadalmi meghatározottságának marxista értelmezését. Feladatunk az, hogy az elmélet alapvető tételeinek vagy az etikai rendszer egészének társadalmi értelmét tárjuk fel. Továbbá, hogy bebizonyítsuk a megnevezett polgári erkölcselméletek tarthatatlanságát és tudománytalanságát. Ezek kritikai elemzése során feltárulnak a burzsoá etikusok módszerbeli hibái, gondolkodásmódjuk tudománytalansága, és megerősödik bennünk az a meggyőződés, hogy egyedül a marxista módszer, a dialektikus és történelmi materializmus segítségével tájékozódhatunk helyesen az etika bonyolult kérdéseiben.

Az egyes fejezetekben igyekszünk egyben az olvasó elé tárni a polgári etikai elméletek tartalmát és — legyenek bármennyire elvontak — megmutatni azokat a gyakorlati következtetéseket, amelyeket kikerülhetetlenül le kell vonni belőlük. Egyszersmind azt az erkölcsöt, amelyet ezek az elméletek hivatottak igazolni, összevetjük a kommunista erkölccsel, a legigazságosabb és legnemesebb erkölccsel, amely az egész dolgozó emberiség érdekeit és eszményeit fejezi ki.

Az intuitivizmus kísérlete a társadalmon kívüli erkölcs megalapozására

Az intuitivizmus a XX. század legnagyobb hatású etikai elméleteinek egyike. A század elején keletkezett Angliában, ahol a második világháború előtt csaknem osztatlanul uralkodott. Híveit megtalálhatjukaz Amerikai Egyesült Államokban, Európában és Latin- Amerikában is. Az intuitivizmust az angol polgári filozófia olyan márkás nevei fémjelzik, mint George Moore, Charles Broad, Harold Prichard, David Ross, Alfred Ewing.

„Fordulat" az etikában

1903-ban Cambridge-ben megjelent George Moore latin című könyve, a „Principia Ethica", amit az „etika alapelvei"-nek lehetne fordítani. Ezzel az eléggé keresett címmel a szerző azt akarta mondani, hogy megírta „prolegomenáit minden leendő etikához, mely tudományosságra tarthat igényt".[1] Moore nem véletlenül fogalmazta át Kant ismert művének címét[2]. Ha

[1] *G. E. Moore:* Principia Ethica. Cambridge 1903. IX. old.

[2] *Kant:* Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Leipzig, 1838. (Magyarul megjelent Alexander Bernát fordításában: Kant prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni. Bp. 1887. — *Ford.*)

Kant úgy vélte, hogy minden filozófia megalkotását meg kell előznie az emberi ész megismerő képessége kritikai vizsgálatának, Moore hasonló feladatot vállalt az etika terén. Moore-nak nem az a célja, hogy bizonyos megállapításokat tegyen az ember magatartására vonatkozóan, hanem hogy megtalálja „az etikai megfontolás alapvető elveit".[3] De miért van szüksége Moore-nak arra, hogy ma, amikor az etikai gondolatnak évszázados múltja van, a konkrét etikai kérdések megoldásától visszatérjen az etika kiinduló elveinek vizsgálatához? Ennek az a magyarázata, hogy Moore szándéka nem több és nem kevesebb, mint gyökeres fordulatot végrehajtani az etikában, megdönteni az összes megelőző erkölcsi elméleteket, és, az általa fölfedezett „alapvető elvekre" támaszkodva, megteremteni a tudományos etikát.A múlt egész etikáját Moore súlyos eltévelyedéssel vádolja, szerinte az úgynevezett „naturalista hiba" az erkölcsfilozófusokat helytelen következtetésekre vezette.

A „naturalista hiba" Moore szerint az, hogy a régi teoretikusok mind arra törekedtek, hogy valamiképpen meghatározzák és megalapozzák az erkölcsi jó fogalmát. Például a XVIII. század francia felvilágosítói azt tartották, hogy jó az, ami megfelel „az ember természetének", érdekeinek és törekvéseinek; az angol utilitaristák meghatározása szerint jó az, ami az embernek a boldogság vagy az élvezet maximumát adja; a teológusok a jóban isten akaratának megnyilatkozását látták. Moore véget vet — legalábbis ő

[3] *G. E. Moore:* Id. mű, IX. old.

úgy véli — az évszázados vitának: a jó egyszerűen meghatározhatatlan, és nem lehet levezetni sem az isteni akaratból, sem az emberi természetből. De hát akkor mi a jó? Moore ekképpen válaszol: „A jó az jó, és ezzel a dolognak vége."[4]

A jó kérdésének ilyetén „megoldása" láthatóan egyszerű elutasítása a kérdés megválaszolásának. Ez a lényege annak a „fordulatnak", amelyet Moore az etika terén végrehajtott.

Ahhoz, hogy az intuitivizmus koncepciójának lényegét megértsük, nem elég megvizsgálni magát az elméletet, fényt kell deríteni társadalmi és politikai célzatosságára is. Az intuitivista erkölcselmélet a nyugati értelmiségi sajátos reakciója volt a viktoriánus korszak brit burzsoáziájának önelégültségére és maradiságára, konjunktúra-rajongására és szellemi korlátoltságára. Moore rendszere megalkotásával arra törekedett, hogy kifejezze a kritikusan gondolkozó személyiség tiltakozását a burzsoá erkölcs félhivatalossága és dogmatizmusa, az általánosan elfogadott erkölcsi nézetek és hivatalosan szentesített ósdi elvek ellen.

Moore úgy véli, hogy a polgári társadalom emberét sokkal inkább fogva tartják a haszonleső érdekek, az élvezetekre és az egyéni boldogságra való egoista törekvés, a boldogulás vágya, semhogy az erkölcsi jó mértéke lehetne. De Moore a burzsoá világot egyetemesnek, az emberi lét általános formájának tekinti. Ezért nem hajlandó elismerni a jó függését az embertől és a pénzszerzés szennyes gyakorlatával fertőzött

[4] Ugyanott, 6. old.

társadalomtól. Szerinte a jó fogalmát nem lehet levezetni az „emberi természetből", ahogy ezt a régi polgári felvilágosítók tették; annak az embernek a „természete", amelyet ő megfigyelt, a magántulajdonos nyerészkedő és karrierista természetének bizonyult. Moore ezek után az erkölcsi jót függetlennek minősíti a természettől és a „tényektől", vagyis attól a reális világtól, amelyben az ember él. A jó az ő értelmezésében „természeten kívüli", vagyis túlvilági lényeg, amely kívül van az emberi lét tér-idő világán.

Moore és követői tehát olyan objektív idealista koncepcióhoz érkeznek, amely az anyagi világ határain túl tételezett külön idea-világ platóni tanára emlékeztet. Így jutnak el az intuitivisták a valóságos világ erkölcsiségének tagadása, egyszersmind e világ átalakítását szolgáló, a történelmi szükségszerűségek felismerésére épülő pozitív program hiánya folytán a másvilági erkölcsi értékek ideális birodalmába.

A másvilági értékek valóságon túli birodalmának felfedezése korántsem egyszerűen a tiszta filozófiai gondolat terméke, ahogy azt Nyugaton vallják. Ez filozófiai formája a „kritikusan" gondolkozó ember válságának, a valóságos társadalmi léttől és annak földi problémáitól való eltávolodásának. Az értékek irreális birodalma a beteg tudatnak a terméke, amely nem helyesli a létező valóságot, de nem találja az utat annak megváltoztatásához. A jó szándékú polgári értelmiségi a jóról alkotott fogalmának a nemlétező illuzórikus világában talál menedéket. (Moore maga mondja, hogy az emberek cselekedeteiben rejlő erkölcsi

jó nem létezik reálisan, a tényleges lét értelmében.) A tökéletes jó valamilyen más síkon létezik, kívül az anyagi számítások, egoista érdekek és a gyakorlati ész világán. Az intuitivisták csak a fantázia világában találják meg a makulátlan, az élet szennyétől érintetlen, abszolút és egyetemes erkölcsi jót.

Ám ez az elméleti „ellenzék" valójában kényelmes kompromisszumot jelent az uralkodó rendnek, amely még fel is használhatja a maga eszmei védelmére. A polgár tudatától idegen minden nem-polgári erkölcs. A morális értékek abszolutizálását és örökössé tételét a tőkés társadalom viszonyai között nem lehet másként, csak úgy érteni, mint az elévülhetetlenség és érinthetetlenség attributumainak hozzárendelését a burzsoá erkölcsi fogalmakhoz. Az erkölcsi jónak a „földi utilitarizmustól" való megszabadítása csupán azt jelenti, hogy a burzsoázia jóról alkotott fogalmait megtisztítják és felmagasztalják, a fennköltség és földöntúli tisztaság dicsfényével övezik. Ma a „nyugati életforma" propagandája, amely olyan szellemi értékekkel operál, mint a „személyiség szabadsága", az „egyéni kezdeményezés", a „lehetőségek egyenlősége", szüntelenül „tisztítgatja" ezeket az értékeket burzsoá tartalmuktól, hogy egyetemes emberi jelentőséget és az üzleti szellemtől mentes tisztaságot kölcsönözzön nekik. Az intuitivisták öntudatlanul a burzsoá erkölcsi értékek eszményítésének útjára lépnek. Ez a polgári tudat fejlődésének kérlelhetetlen logikája: a kapitalista társadalomnak és ideológiájának jó szándékú bírálata a védelmezés körmönfontabb formájává válik.

A kapitalista társadalomnak és ideológiájának elméleti bírálatára a filozófus igazán csak akkor képes, ha végleg szakít ezzel a társadalommal, és meggyőződésévé válik, hogy ezt elkerülhetetlenül fel kell váltania egy jobb társadalomnak. Akkor az emberi természetet nem látja többé feltétlenül polgártermészetnek, a társadalmi gyakorlatot pedig az egoizmus, merkantilizmus és konkurrencia birodalmának. Ellenkezőleg, világossá válik előtte, hogy a társadalom kapitalista szervezete idegen az ember igazi természetétől. Akkor nem fogja szükségét érezni annak, hogy a valósághoz való kritikus viszonyának megalapozására megkonstruálja az értékek másvilági birodalmát; az emberiségnek a jóról alkotott elképzeléseire, amelyek konfliktusba kerültek a fennálló társadalommal, megtalálja a magyarázatot a kapitalizmust felváltó tökéletesebb társadalmi rend győzelmének történelmi szükségszerűségében.

Ilyen következetesen tudományos elmélet a marxista etika. A marxisták abból indulnak ki, hogy a kapitalizmus erkölcsi hibáinak forrásait nem az emberi természet eredendő korlátozottságában vagy bűnösségében kell keresni, hanem az adott társadalmi rend történelmi korlátozottságában. Az erkölcsi értékek a társadalom produktumai, és ha a haladó embereknek, a széles néptömegeknek az erkölcsi jóról alkotott elképzelései ellentmondanak a reális valóságnak, ez azt jelenti, hogy az emberek — ha homályosan is — látják egy új társadalom felépítésének szükségességét. Ez a társadalom a kommunizmus, s az ehhez vezető egyetlen

lehetséges történelmi átmenet a szocialista társadalom, amelyben nincs többé magántőke és a vele együtt járó kizsákmányolás, konkurrencia, haszonkultusz, és ahol nem tiporják lábbal mindazt, ami az ember számára felemelő. Nem a másvilági értékek birodalma az ellenpólusa a kapitalista gyakorlatnak, hanem a proletariátus forradalmi erkölcsi tudata, amely azt elítéli, annak az osztálynak az öntudata, amely magára vállalta a régi társadalom szétzúzásának és az új felépítésének küldetését.

Az intuitivisták ábrándozása az „abszolút erkölcsről" — olyan erkölcs megteremtéséről, amely minden ember számára egyértelmű lenne és nem egy valamely osztály önös érdekeit palástolná — nem más, mint az egyetemes emberi erkölcs megalkotásának kísérlete. Ilyen csak a kommunista erkölcs lehet, annak az osztálynak az erkölcse, amelynek érdeke az osztály nélküli társadalom megteremtése. A kommunista erkölcs magában foglalja mindabból a legjobbat, amit az emberiség hosszú évszázadok során az erkölcsi képzetek terén alkotott. Mint a Szovjetunió Kommunista Pártjának programja írja, ez a legigazságosabb és legnemesebb erkölcs, „magában foglalja a főbb általános emberi erkölcsi szabályokat, amelyeket a néptömegek évezredek alatt a társadalmi elnyomással és az erkölcsi fogyatékosságokkal vívott harcban kialakítottak"[5].

Az intuitivisták, amikor az erkölcsi jót meghatároz-

[5] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth Könyvkiadó 1962. 814. old.

hatatlannak és a reális világtól függetlennek minősítik, s azt mint túlvilági lényeget tételezik, egyszersmind újabb módot találnak az embernek a jó eléréséhez: az intuíciót. Szerintük az intuíció jellegét tekintve tapasztalatontúli, észfeletti és „magától értetődő" tudást nyújt, amelyet szükségtelen szembesíteni a tapasztalattal és logikai bizonyítékokkal.

Moore és követői intuíció-elméletükben kifejezik szembenállásukat is a burzsoá ideológiával. Kísérletet tesznek, hogy megszabadítsák az egyén erkölcsi tudatát az uralkodó ideológia lerakódásaitól. Az intuitivisták látják, hogy a jóról alkotott mindazon elképzelések, amelyeket a vallásos prédikációk és a hivatalosan szentesített „tudomány" sugalltak az embernek, távol állnak attól, hogy pártatlan erkölcsi igazságnak számíthassanak; a jó megítélésével túlságosan gyakran visszaél a politikai célzatú propaganda. Az intuitivisták felismerték azt is, hogy a burzsoá társadalom hivatalos erkölcse és általánosan elfogadott erkölcsi nézetei szellemileg elnyomják a személyiséget. Ezért vallja Moore oly szilárdan, hogy a jó nem az, amit annak fogad el a társadalom, s hogy egyetlen tudomány sem mondhatja meg, mi a jó, és nem tudja megmondani a vallás sem, hiszen az „isteni akaratba" bármilyen tartalom belefoglalható. Az intuitivisták még azt sem ismerik el, hogy mások feltárhatnák előttünk a jó tartalmát. Erkölcsi kérdésekben — mondják — nincs helye sem bizonyításnak, sem cáfolatnak (egyik is, másik is túl gyakori módja annak, hogy idegen nézeteket erőszakoljanak az emberekre). Az ideológiával

szembeni bizalmatlanság az intuitivistáknál a tudomány és az ész elleni lázadás formáját ölti.

Hogyan érheti el mégis az ember az erkölcsi jót? Az intuitivisták azt állítják, hogy a jóról minden ember csak önállóan, a vele született intuíció segítségével ítélhet. Az egyéni erkölcsi belátást, az individiuum belső „sugallatát" tekintik az egyetlen bírónak az erkölcsi kérdésekben. Mindenkinek saját magának kell megértenie, mi a jó; miként a vaknak nem lehet megmagyarázni, mi a sárga — írja Moore —, ugyanúgy nem lehet megmagyarázni a másik embernek, mi a jó.[6] De akkor a jóról alkotott fogalmaink igaz voltának vajon mi a kritériuma? Az intuitivisták a „magától értetődőséget" tartják eme kritériumnak, vagyis azt, hogy az emberben nem támadnak kételyek saját meggyőződéseinek igazságát illetően, úgy véli, hogy azok nem szorulnak bizonyításra.

A jó intuítiv megítélésének elmélete a „kritikusan gondolkozó egyén" szellemi szabadságának filozófiai megalapozása, kísérlet annak bebizonyítására, hogy az egyénnek szuverén joga minden erkölcsi kérdés önálló eldöntése. De ez a „kritikusan gondolkozó" egyén korántsem bizonyul eléggé kritikusnak önmagával szemben: senkinek az érveire nem szabad hallgatnia, s csak abban kell hinnie, ami számára „magától értetődő", vagyis egyszerűbben szólva, ami megszokott elképzeléseinek megfelel. Saját igazába vetett belső meggyőződésében elegendő bizonyítékát látja ítéletei igaz voltának. Ez a mély individualizmus, amelynek

[6] Lásd *G. E. Moore:* Id. mű, 7. old.

igazolását az intuitivisták magukra vállalták, szintén a társadalmi problémáktól való eltávolodásuk formája. Az, amit az intuitivisták javasolnak, nem a hivatalos áltudomány ésszerű bírálata és az erkölcs valóban tudományos elméletének megalkotása, hanem egyszerűen minden tudomány elvetése. Nem azt hirdetik, hogy a polgári erkölcsöt bírálni kell a dolgozó tömegek és a haladó értelmiség erkölcsi tudatának alapján, hanem azt, hogy a morális kérdések mindennemű kollektív megoldását el kell vetni.

Lássuk csak, mennyire kritikus a valóságban az egyén személyes erkölcsi tudata, amely elveti a tudományt és senkinek az érveire sem hallgat. Az egyén „intuitív" erkölcsi belátása, ösztöne nyilván olyan képzetek összessége, amelyeknek keletkezéséről ő maga semmit sem tud, amelyeket öntudatlanul sajátított el. Hiszen semmiféle vele született erkölcsi képzete nincs és nem is lehet. Ezeket az „intuitív" képzeteket pedig csak a mindennapi életben sajátíthatja el, abban a társadalomban, amelyben az intuitivisták élnek, vagyis a tőkés társadalomban. Az emberek, akik ebben a társadalomban élnek, a többi emberrel való érintkezés során ösztönösen és öntudatlanul magukba szívják a társadalom hagyományait és normáit, törvényeit és életelveit, vagyis vakon engedelmeskednek az általánosan elfogadott szokásoknak, alkalmazkodnak az uralkodó törvényekhez. És gyakran abban az illúzióban élnek, hogy erkölcsi képzeteik saját, egyéni belátásuk, intuíciójuk gyümölcsei. A morális igazságok „magától értetődősége" pedig egyszerűen az, ami a legmeg-

szokottabb, általánosan elfogadott és leülepedett a tudatban, az, amiben nem kételkedik az olyan ember, aki úgy szokott gondolkozni, ahogyan mások. Így tehát az erkölcsi intuíció tana a társadalomban meggyökeresedett előítéletek rabságában élő jámbor nyárspolgár kisszerűségének, maradiságának és kritikátlanságának filozófiai igazolása; a jó „magától értetődősége" pedig az erkölcsi nézetek kritikai elemzésének megtagadása.

Amint látjuk, a nyugati filozófus ellenzékisége ez esetben is voltaképpen a burzsoá ideológia rafinált védelmezése. Az intuitivisták azért minősítik maguktól értetődőknek az erkölcsi fogalmakat és elveket, hogy ezzel megalapozzák a burzsoá erkölcs bizonyítatlanságának jogosultságát. Tanításukban, amely a polgári erkölcs dogmatizmusának filozófiai apológiája, azoknak az erkölcsi ítéleteit magasztalják, akik a legöntudatlanabbul sajátították el a burzsoá morál elveit. Ily módon az egyéni döntés teljes szabadságának igénye az intuitivistáknál az ember szellemi rabságának dicsőítésévé válik.

A világmindenség erkölcsi tökéletesítése

Az erkölcsi jó objektív idealista koncepciója az intuitivistáknál az erkölcsi kötelesség „kozmikus" interpretálásában ölt alakot. Az erkölcsi jó eszméje szempontjából, mondja Moore, „az anyagi világ létezése teljesen lényegtelen".[7] De ha a jó valamilyen eszmei

[7] Ugyanott, 206. old.

lényeg, amely valahol a reális világtól teljesen független túlvilágon található, felvetődik a kérdés: hogyan ölthet testet a jónak ez az eszméje a valóságban? Hogyan tudják az emberek megtestesíteni a jó eszméjét cselekedeteikben?

Moore azt állítja, hogy magában a jó fogalmában adva van a megvalósulás lehetősége: a jó, úgymond, az, aminek léteznie kell. Ez pedig azt jelenti, fűzi tovább Moore gondolatát Broad, hogy „minden élőlény (az ember, úgy látszik, túlságosan szűk fogalom az intuitivisták „kozmikus" erkölcsének!), amely megvalósíthatja, köteles ezt megkísérelni".[8] Ehhez Broad még külön hozzáteszi, hogy a jó eszméje akkor is létezhet, ha ilyen „élőlény" nincs és nem is volt.

Így a misztikus másvilági ábrándnak, a jó eszméjének lehetővé vált, hogy testet öltsön. Erre a célra az embert választotta ki, akinek erkölcsi kötelességét ekképpen fogalmazta meg: tégy jót. Ehhez hasonló fejtegetést találtunk Hegelnél: az abszolút eszme az anyagi világban testesül meg az emberek cselekedetei által, akik, anélkül, hogy ezt sejtenék, teljesítik ennek az eszmének akaratát. Érdekes, hogy Hegel a jó fogalmát is megközelítőleg úgy fogalmazta meg, mint az intuitivisták: a jó a külsőleges valóság követelménye. Lenin Hegel idealizmusát bírálva így fordította ezt a tételét materialista nyelvre: „a külsőleges valóság követelménye" azt jelenti, hogy „a világ nem elégíti ki az embert, és az ember elhatározza, hogy cselekvésével

[8] *C. D. Broad:* Five Types of Ethical Theory. Littlefield 1959. 141. old.

megváltoztatja a világot".[9] Lenin hangsúlyozta, hogy a jó eszméje nem létezik az embertől függetlenül, és az emberi cselekvéseket csak annyiban határozza meg, amennyiben maga az ember a jóról alkotott elképzeléseiben azt fejezte ki, amit el akar érni. Ez teljes egészében vonatkozik az intuitivista elméletre is: a jótett erkölcsi kötelessége társadalmi eredetű, benne meghatározott társadalmi szükséglet fejeződik ki.

Mivel a jót az intuitivisták a társadalomtól teljesen független fogalomnak tekintik, az erkölcsi kötelességet szükségképpen függetlenítik a földi problémáktól. Elméletükben a „kozmosz megnemesítésének" erkölcsi követelményét állítják fel. A kötelesség, Moore szerint, az, hogy megvalósítsuk „a lehető legtöbb jót a világegyetemben".[10] Ily módon az erkölcsös egyén az intuitivisták műveiben a társadalom tagjából a kozmosz lakójává, a világegyetem erkölcsi bajnokává lép elő. Ennek a koncepciónak természetesen semmi köze sincs a világűr meghódításához. Az intuitivisták egyszerűen azt állítják, hogy az ember és erkölcsi tevékenysége abszolút független a társadalomtól, amelyben él. Szerintük semminemű összefüggés nincs az erkölcs és a reális élet problémái között. Ez az intuitivisták ujabb szökési kísérlete a társadalom előtti felelősségtől.

Moore eszméit, amelyeket a század elején hozott nyilvánosságra, az intuitivisták egyáltalán nem tekintik idejétmúltnak. 1959-ben Olivier Johnson amerikai etikus még mindig úgy értelmezi az erkölcsi kötelés-

[9] *Lenin* Művei. 38. köt. Budapest 1961. 197. old.

[10] *G. E. Moore:* Id. mű. 147. old.

séget, mint a világegyetemben meglevő erkölcsi jó gyarapítását. Johnson különösen nagy gondot fordít annak bebizonyítására, hogy az erkölcsi kötelességnek semmi köze sincs a társadalom szükségleteihez. „Mikor arra a következtetésre jutok — vélekedik —, hogy különös kötelezettségem van barátommal szemben, akinek ígéretet tettem, azért következtetek-e így, mert úgy gondolom, hogy az ígéretek teljesítése hasznos a társadalomnak? Minden valószínűség szerint nem; úgy vélem, egyszerűen azért kell megtennem, mert megígértem."[11]

Az intuitivisták különös előszeretettel hivatkoznak az emberi pszichikumra. Az embernek különféle elképzelései lehetnek arról, miért kell éppen így vagy úgy cselekednie. Esetleg fél a büntetéstől vagy megvetéstől, vagy érdeke fűződik a baráti kapcsolatok fenntartásához, vagy talán mert megszokta, hogy ígéreteit betartja, s úgy véli, hogy kötelezettsége természetes, azaz magától értetődő. Persze nem igaz, hogy valóban ez az erkölcsi kötelesség alapja. Az, hogy az emberek teljesítsék ígéreteiket, a társadalmi élet minden szférájában — a magánélettől a nemzetközi kapcsolatokig — igen nagy jelentőségű. Nehéz elképzelnünk, miképpen létezhetne a társadalom, ha az emberek nem számíthatnának arra, hogy mások azt fogják tenni, amire önként kötelezték magukat. Az emberek egyszerűen nem tudnák kölcsönösen koordinálni erőfeszítéseiket és összeegyeztetni cselekedeteiket másokéi-

[11] *O. A. Johnson.* Rightness and Goodness. The Hague 1959. 32. old.

val. Ezért erkölcsi követelmény az ígéretek betartása. Az ígéretek betartásának éppen óriási társadalmi jelentőségében találjuk meg a magyarázatát annak, miért alakult ki ez az erkölcsi kötelezettség. Hasonlóképpen minden más erkölcsi kötelességnek is valamilyen társadalmi szükséglet a forrása. Erkölcsösség a társadalmon kívül nem létezik, mondta Lenin, ez a dolgozók elbutítása az uralkodó osztály érdekében[12]. Ez a lenini megállapítás teljes egészében vonatkozik az intuitivista etikára, amely a társadalmon kívüli, „kozmikus" erkölcs megalapozásának kísérlete.

Johnson megpróbálja tovább fejleszteni a kötelesség intuitivista koncepcióját. Miért írja elő az embernek az erkölcsi kötelesség éppen ezt a cselekedetet és nem valamely mást? Azért, írja Johnson, mert épp az adott cselekedet felel meg a „jó életformának". A „jó életforma", Johnson szerint, az „embert megillető" életmód, vagy érthetőbb nyelvre fordítva: társadalmi eszmény, az erkölcsi alapelveket maradéktalanul megvalósító tökéletes társadalom eszménye. Johnsonnak ez a tétele azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ha a világ rossz és nem elégíti ki a benne élő embert, akkor ennek erkölcsi kötelessége erőfeszítéseit eme világ megváltoztatására és eszménye megvalósítására fordítani. A „jó életforma" egyáltalán nem az ember törekvéseinek végcélja, és nem a jövő társadalma. Johnson határozottan tiltakozik azellen, hogy eszményét így értelmezzék. Ez a „jó életforma" nála tisztán hipotetikus, elgondolható, elképzelhető eszme,

[12] Lásd *Lenin* Művei. 31. köt. Szikra 1951. 295. old.

amelyre nézve egyáltalán nem kötelező a megvalósulás. Ahhoz, hogy a „jó életforma" cselekedeteink alapja és megítélésünk kritériuma lehessen — Johnson szerint —, elegendő, ha legalább egy ember akárcsak egyetlen egyszer is annak követelményei szerint cselekedett.[13]

Mit mutat a társadalmi eszménynek ez az értelmezése? Először is azt, hogy maga Johnson sem hisz erkölcsi eszményeinek megvalósulásában. Az a társadalom, amelyben él, már rég megmutatta, hogy képtelen megvalósítani haladó gondolkodóinak két évszázaddal ezelőtt meghirdetett eszményeit, amelyek most csupán az „amerikai életforma" reklámjai. Johnson nem tud mást tenni, mint hogy elképzeléseit, az eszményi életről vallott nézeteit gondolati sémákként, teljesíthetetlen kívánságként tálalja. Nem veszi észre, hogy az olyan eszmények, amelyek nem valósulnak meg, és amelyeket már senkinek sem jut eszébe gyakorlati célul kitűzni, puszta fikciókká válnak, s csak a kapitalizmus eszmei védelmezése az egyetlen funkciójuk. És e tekintetben az intuitivisták azon vehetik észre magukat, hogy a mai burzsoá ideológia és propaganda védelmezőivé váltak.

Másodszor, Johnson a társadalmi eszményt nem a széles néptömegek együttes cselekvésének végcéljaként értelmezi, hanem pusztán az egyén nemes vágyaként, amellyel az csak saját tetteit igyekszik egyeztetni. Ez azt jelenti, hogy Johnson szemében az erkölcsös személy nem az emberi élet átalakításáért küzdő aktív

[13] Lásd *O. A. Johnson:* Id. mű, 157. old.

szubjektum, hanem az élettől elvonult remete, a jámbor szentéletű férfiú, akinek csak az a fontos, hogy ő maga erkölcsös legyen, s mitsem törődik az erkölcstelen társadalommal. Az erkölcs eme bajnoka teljesen közömbös az emberiség sorsa iránt, csak arra ügyel, hogy őt magát ne illethessék az erkölcstelenség vádjával. Nem véletlenül mondja Johnson egy helyütt, hogy a cselekedet erkölcsi értéke nem függ attól, mi történik utána az emberiséggel, még akkor sem, ha a tett elkövetése után a világ rögvest elpusztul. Johnson elmélete szembetűnően példázza, hogy az intuitivisták nem tudnak egyebet ajánlani az embereknek, csak a megvalósíthatatlan eszmények erkölcsét, a magányos emberek értelmetlen harcának, a reménytelenségnek és kiúttalanságnak az erkölcsét.

Más alapelvből kiindulva teszi föl a kötelesség és a társadalmi eszmény kérdését a kommunista erkölcs. Az emberek erkölcsi törekvéseinek céltudatosaknak kell lenniük. Sok millió ember számtalan sok cselekedetének végső soron egyetlen közös célhoz kell igazodnia. Ez a cél csak a jelenleginél sokkal jobb és a kapitalista társadalommal alapjában ellentétes társadalom felépítése lehet. A kommunista erkölcs közös eszménye az a társadalom, amelyben mindenki, anélkül, hogy kitüntetésre és egyéni haszonra számítana, segít más embereknek, anyagi és szellemi javakat alkot az emberiség hasznára, tudatosan és önként alárendeli cselekedeteit a társadalom érdekeinek; amelyben mindenki szükségletei szerint élvezi a technika, a civilizáció és kultúra nyújtotta javakat; amelyben

mindenki szabadon választhatja meg helyét az életben, a társadalomban és a munkában, hivatottságának, képességeinek és hajlamainak megfelelően. Ezekben körvonalazza a kommunista erkölcs társadalmi eszménye az emberiség jövendő életformájának elveit. Ez az eszmény megfelel a dolgozó emberek sokévszázados álmainak és törekvéseinek, legmagasztosabb erkölcsi elképzeléseinek. Ebben az értelemben a kommunizmus a legerkölcsösebb társadalom, amelyről csak álmodhat az emberiség.

De ez a dolognak csak az egyik oldala. A kommunizmus fogalma nemcsak eszmény, hanem tudományos előrelátás is. A kommunista erkölcsnek a marxista elméletben kidolgozott fogalmai a kommunizmus társadalmi-gazdasági szervezetének, a kommunista életforma alapjának tudományosan meghatározott elveiben öltenek alakot. Az SZKP programja a kommunista társadalom világos és pontos meghatározását adja, amely körvonalazza annak legfontosabb társadalmi jegyeit.

A jövő valóban a kommunista társadalomé — ez a történelem további fejlődésének objektív iránya. Ez a körülmény teszi a kommunista erkölcs alapjául szolgáló társadalmi eszményt reálissá, követelményeit és elveit pedig hatékonnyá és gyakorlati jelentőségűvé.

A társadalom nem a magasztos erkölcsű jámbor egyének elszigetelt törekvései, hanem a tömegek együttes erőfeszítése révén változik meg. Ezért kollektív szellemű a kommunista erkölcs. A kommunista erkölcs feltétlen követelményként állítja az ember

elé az együttműködést és egymás segítését, az emberiség sorsa iránti felelősséget és az emberekkel való törődést, a társadalmi tevékenységet és az általános fegyelem önkéntes betartását. Az, aki magányában keresi a „jó életforma" lehetőségét, s nem törődik azzal, ami körülötte történik, az önző módon elzárkózik az élettől, s ezt hamis jó szándékkal igyekszik igazolni.

„Nem tévedésen alapul-e az erkölcsfilozófia?"

Nem kisebb feladatra, mint a hagyományos etika megdöntésére vállalkozott egy másik angol intuitivista, Harold Prichard. Miután megállapította, hogy a Moore által végrehajtott „fordulat" nem kellőképpen megalapozott, „elmélyítette" az egész megelőző etika — beleértve Moore elméletét is — bírálatát. 1912-ben jelent meg cikke, amely sokkal kihívóbb címet viselt, mint Moore könyve: „Nem tévedésen alapul-e az erkölcsfilozófia?" Maga Prichard igenlően válaszol erre a kérdésre. De igen — mondta —, azon alapul.

Mi a Prichard előtti etikának ez az állítólagos alapvető hibája? Az, hogy a kötelesség fogalmát a jó fogalmából vezeti le. A „jó" fogalmából nem következik a „kötelesség" fogalma[14] — jelenti ki Prichard. Szerinte az erkölcs a szó szigorú értelmében egyedül a kötelesség kategóriáját foglalja magában. Ezért Prichardnak és követőinek az elméletét deontologikus elméletnek nevezték el („deon" — görög szó, jelentése: kötelesség), ellentétben Moore *axiologikus* elméletével, amelyben

[14] Lásd *H. A. Prichard* „Mind", 1912. 21, köt. 81, sz. 24. old.

a kötelesség összefügg a jóval, vagyis a tettek morális értékével („axia" — görög szó, jelentése: érték). Prichard elméletét oxfordi egyetemi tanítványai, David Ross és Edgar Carritt fejlesztették tovább.

A deontologisták az etika alapvető kategóriáiként a kötelesség és a helyes fogalmát jelölik meg, amelyeket általában azonosítanak egymással. Prichard szerint mindkét fogalom „magától értetődő" és nem levezethető. „A kötelesség érzése, hogy bizonyos cselekedetet végrehajtsunk, vagy ennek a cselekedetnek helyessége abszolút nem-származtatható és közvetlen."[15] Ugyanezt mondja Carritt is: „Elménk közvetlenül felfogja azt, hogy ez vagy az a szituáció kötelességet szül."[16] Kötelesség, mert kötelesség — ez a deontologisták szent formulája.

Prichard előtt minden etika valamilyen alapot keresett a kötelesség számára, és ezt rendszerint a jó fogalmában találták meg. Épp ez az, ami ellen a deontologisták hadakoznak, mondván, hogy a kötelesség és a jó összekapcsolása elvi hiba. A jó és a kötelesség között nincs semmilyen összefüggés, jelenti ki Prichard. Abból, hogy a dolgok valamilyen helyzete jó, egyáltalán nem következik az, hogy kötelesek vagyunk cselekedeteinkkel annak megvalósítására törekedni[17]. Prichard szemmel láthatóan nem érte be azzal, hogy Moore teljesen elsikkasztotta a jó fogalmának tár-

[15] Ugyanott, 27. old.

[16] *E. F. Carritt:* Ethical and Political Thinking. Oxford 1947. 4. old.

[17] Lásd. *H. A. Prichard:* Id. mű, 24. old.

sadalmi tartalmát. Még magasabb falat akar emelni az erkölcsi kötelesség és az emberek cselekedeteinek társadalmi jelentősége közé. A dolgok adott helyzetének megváltoztatása — nyílván beleértve a társadalom tökéletesebbé tételét — szerinte semmilyen összefüggésben sincs az erkölccsel.

Pricharddal egyszólamban Ross is azt mondja, hogy egy cselekedet „saját természeténél fogva helyes, nem pedig következményei révén".[18] Az „egyszerű ember", mikor erkölcsi kötelességét teljesíti, „ezt anélkül teszi, hogy akár a legkevésbé is gondolna cselekedetének következményeivel... Az, hogy cselekedete a legjobb következményekkel jár, nem lehet érv a mellett, hogy tettét helyesnek nevezze."[19]

Ugyanígy „érvel" Johnson is. Az intuitivistáknak ez a kedvelt trükkje, hogy ti. az erkölcsi kötelesség objektív alapjának kérdését felcserélik azzal a kérdéssel, hogyan képzeli el magának ezt az alapot az „egyszerű ember", tarthatatlan. Az „egyszerű ember" valóban gondolhatja, hogy ez vagy az az erkölcsi kötelesség „magától értetődő", de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy az erkölcsi kötelesség nem függ a társadalom követelményeitől és az emberek cselekedeteinek társadalmi jelentőségétől. Alaptalan tehát a deontologistáknak az az igénye, hogy újabb fordulatot hajtsanak végre az etikában.

De mi a deontologista koncepció társadalmi értelme? Az embernek — vallják a deontologisták —,

[18] *W. D. Ross:* The Right and the Good. Oxford 1930. 44. old.

[19] Ugyanott, 17. old.

amikor az erkölcs követelményeinek eleget tesz, nem kell törődnie azzal a kérdéssel, miért éppen így és nem másként köteles cselekedni; vakon engedelmeskedjék a társadalomban elfogadott normáknak és ne vonja kétségbe ésszerűségüket. Következésképpen, az erkölcsös egyén deontologista mintaképe a legkorlátoltabb kispolgár, aki dogmatikusan követi a megállapodott hagyományokat, és a társadalomban uralkodó morális előítéletek rabja.

Természetes, hogy a burzsoá filiszter számára a burzsoá erkölcs a „magától értetődő", a kapitalista társadalom normái, törvényei és szokásai, amelyeknek mindenkor feltétlenül engedelmeskedett. Nem véletlen, hogy a deontologista elmélet éppen Angliában alakult ki és vált népszerűvé, abban az országban, ahol az évszázados hagyományok betartása és tisztelete sajátos fegyver lett az uralkodó osztály kezében, segítségére volt a kapitalista rend pilléreinek megvédésében. Az évszázadok által szentesített, megállapodott hagyományok, amelyek a féltett brit méltóság őrzőinek szemében a jó modor gyakorlati vezérelveivé, maguktól értetődőkké lettek, olyan szabályokká, amelyeknek célszerűsége nem szorul bizonyításra. A „kötelesség, mert kötelesség" formulában az uralkodó osztály szempontjából legmegbízhatóbb nyárspolgár gondolkozásmódja fejeződik ki, aki habozás nélkül aláveti magát a hagyományoknak, teljesíti a burzsoá társadalom meghatározott követelményeit, mert „így illik", nem törődik erkölcsi kötelezettségeinek mélyebb, társadalmi értelmével. Elhatárolni a burzsoá erkölcs

normáit azok bírálatától és ésszerű voltukban való kételkedéstől — ez a „magától értetődő" kötelesség elméletének rejtett értelme.

Azt látjuk tehát, hogy az intuitivista etika, amely — legalábbis képviselői szerint — ellenzéki a burzsoá ideológiával szemben, valójában annak elméleti védelmezője. A hivatalos erkölcs felett mondott bírálat annak apológiájává válik, az egyén erkölcsi döntésének „szabadsága" pedig nem jelent egyebet, mint erkölcsi dogmatizmust és az egyén szellemi rabságát.

A logikai pozitivizmus „erkölcsfilozófiája"

A húszas években egy újabb elmélet lépett fel minden előző etika megdöntésének igényével, az emotivizmus (emotive — angol szó, jelentése: érzelmi, emóciókat felidéző, affektív). Az emotivizmus szellemi bölcsője a logikai pozitivizmus volt, az akkor legdivatosabb nyugati filozófia.

Az új elmélet egyszeriben sok ismert neopozitivistát meghódított, még olyanokat is, akik azelőtt sohasem foglalkoztak etikával. Közöttük volt Rudolph Carnap, Alfred Ayer, Hans Reichenbach, Richard Robinson. Élete alkonyán még az intuitivista George Moore is kacérkodott az emotivizmussal. Bertrand Russell — behódolva a divatnak — megtagadta az intuitivizmust, és csatlakozott az emotivistákhoz. Az új elmélet rendszerezőjének és diplomáciai képviselőjének szerepét Charles Stevenson vállalta magára, aki kollégáinak helyenként túl cinikus nyilatkozatait igyekezett enyhíteni. A harmincas-negyvenes években az emotivizmus a legdivatosabb etikai elméletek egyike volt Nyugaton, különösen Angliában és az Egyesült Államokban.

Az intuitivizmus által végrehajtott két „fordulat" után az új elméletnek még harsányabb önreklámozásra

és még nagyobb igények hangoztatására volt szüksége ahhoz, hogy felhívja magára a figyelmet, és helyet vívjon ki magának az etikában. Nem csoda, hogy még egyszer gyökerében hibásnak minősítették az egész megelőző etikát (az intuitivizmussal egyetemben). De az elmaraszta lás oka ezúttal nem egy valamely hiba volt: most azt vitatták, hogy az előző ctikáknak egyáltalán bármiféle tudományos jelentőségük volna.

Az emotivizmus hitvallását Ogden és Richards fogalmazták meg, akik 1923-ban megjelent könyvüknek ezt a mély értelmű címet adták: „A jelentés jelentése." Moore, mondották, helyes tételekből helytelen következtetésekre jutott. A jó fogalma valóban meghatározhatatlan, de nem azért, mert olyan specifikus fogalom, amely nem elemezhető, hanem azért, mert ez a szó „egyáltalában semmit sem jelent"[1]. Így a jó fogalmát, amely több mint kétezer évig alapfogalomnak számított az etikában, minden értelmétől megfosztották. Ogden és Richards követői ebből a több mint merész állításból messzemenő következtetéseket vontak le.

Etika helyett — logika

Azt, amit az emotivisták etikai tanulmányok címén nyújtanak, a logikai pozitivizmus filozófiájában járatlan olvasó inkább a logikához sorolná, mint az etikához. Arról van szó, hogy a logikai pozitivizmus szerint a filozófiának, amikor egyik vagy másik tudománnyal

[1] *C. K. Ogden — I. A. Richards:* The Meaning of the Meaning. New York 1936. 125. old.

van dolga, először nem annak legáltalánosabb kérdéseivel, módszertani és világnézeti problémáival kell foglalkoznia, hanem e tudomány „nyelvével" (vagyis logikájával). Az emotivisták, akik az etikában a logikai pozitivizmus módszereit követik, ezt az erkölcs elméletére alkalmazták: az „erkölcsfilozófia" (így nevezik elméletüket, megkülönböztetésül a hagyományos etikától) feladata az „erkölcsi nyelv" logikai analízise.

Mi is az az „erkölcsi nyelv"? Az, ami megmarad a morálból, miután átszűrték a logikai analízisen. Tehát nem az emberek egymás közti viszonya és nem a magatartásuk, nem a társadalom által kialakított erkölcsi normák és nem is az emberek elé állított követelmények. Itt nincs helye a tettek értékelésének, a kötelességérzetnek és a lelkiismeret hangjának, itt osztatlanul uralkodnak az „erkölcsi ítéletek". Az emotivisták „átalakították" az erkölcsöt, hogy ezzel megkönnyítsék a logikai analízis feladatát. Az erkölcsi norma náluk „a lopás bűn" típusú ítéletekké válik; a cselekedet társadalmi megítélése „ez a cselekedet jó" ítéletté, a kötelességérzet „így kell tennem" kijelentéssé, a lelkiismeret hangja „helytelenül cselekedtem" megállapítássá és így tovább.

Első pillantásra ez nem tűnik jogosulatlannak. A cselekedet társadalmi megítélése valóban megfogalmazható „ez a cselekedet rossz" ítélet formájában, a kötelességérzet értelme pedig kifejezhető az „így kell cselekednem" szavakkal. A baj csak az, hogy az emotivistáknak korántsem azért van szükségük erre, hogy szabatosabban megfogalmazzák a cselekedet társadalmi

megítélését vagy az ember kötelességérzetét. Hiszen miután e műveletet elvégezték, egyszeriben elfelejtik, hogy nem valóságos, eleven erkölccsel van dolguk, hanem mesterséges modellel, egyezményes sémával. Fejtegetéseikben hallgatólagosan abból indulnak ki, hogy az erkölcsben az „erkölcsi nyelven" kívül, egyéb semmi sincs, az mintegy önmagában létezik, elszakítva azoktól az emberi kapcsolatoktól, amelyekben alkalmazzák. Így az erkölcs, amelyet természetesen nem lehet arra korlátozni, amit az emberek egymásnak mondanak, eltűnik, az emberek közötti kapcsolatok egész gazdagságával együtt, s maradnak csupán az erkölcsi (vagy etikai) kijelentések, az emberek helyébe pedig az emotivisták műveiben a névtelen „beszélő" és személytelen „hallgató" lép. Az etika ismerős kategóriái — a jó, rossz, kötelesség —„erkölcsi terminusokká" válnak, azaz egyszerűen szavakká, amelyek az „erkölcsi nyelv" jellemzői. A jó és a kötelesség nem egyebek, mint „erkölcsi mondatok" tagjai.

Az erkölcs az emotivisták kezében erkölcsi ítéletek és terminusok gyűjteménye lett, az etika pedig ezek logikai analízise. Stevensont például csak az „etikai terminusok jelentésének felderítése" és az erkölcsi ítéletek indokolási módszereinek vizsgálata érdekli.[2] Így nyilatkozik könyve elején, de az utolsó oldalon kénytelen elismerni, hogy a legfontosabb erkölcsi kérdések ott kezdődnek, ahol az ő kutatása véget ér. De Stevenson kényszerű beismerését Ayer az emotiviz-

[2] Lásd *C. L. Stevenson:* Ethics and Language. New Hawen 1960. 1. old.

mus szolgálatába állítja. Az erkölcsfilozófia, úgymond, nem is köteles morális kérdések megoldásával foglalkozni. „A szigorúan filozofikus erkölcsi értekezésnek — mondja Ayer teljes komolysággal — semmiféle etikai kijelentést nem kell tartalmaznia."[3]

Ez pedig azt jelenti, hogy az etikának nem kell mondania semmit az erkölcsi jó és a kötelesség lényegéről. Az emotivisták abban látják a maguk legfőbb érdemét, hogy semmit sem „hirdetnek", hanem mások erkölcsi ítéleteinek „tisztán logikai" analízisét végzik el. De talán azt akarják kikutatni, hogy igazak-e ezek az ítéletek és mennyire megalapozottak? Szó sincs róla, felelik az emotivisták, hiszen ez arra szorítana minket, hogy egyes erkölcsi következtetéseket cáfoljunk, mások igazságát bizonyítsuk, vagyis egy sorba kerülnénk azokkal, akik valamit hirdetnek.

Az emotivisták kereken megtagadják, hogy bármiféle következtetést is levonjanak az erkölcsöt — annak keletkezését, fejlődését és társadalmi szerepét illetően. E kérdések megoldása a társadalom elemzését igényelné. Az emotivisták pedig mindenképpen elhatárolják magukat a szociológiától. Mint a „tiszta logika" művelői, nem kívánják elméletüket összekötni egyetlen társadalomelmélettel vagy politikai doktrínával sem.

Akkor hát mivel kell foglalkoznia az „erkölcsfilozófiának"? Azt kell tanulmányoznia, felelik az emotivisták, hogyan használják az emberek az „erköl-

[3] *A. J. Ayer:* Language, Truth and Logic. 151. old.

csi kifejezéseket", hogyan fejezik ki morális ítéleteiket, mit értenek ezeken, és milyen érveket hoznak fel bizonyításukra.

Az etika tárgyának ezen értelmezése megszünteti az erkölcselméletet. Az erkölcsi jó és kötelesség fogalmának tudományosan feltárt tartalmát felcserélik azzal, amit az „átlagemberek" a kötelességen és a jón értenek, amikor e szavakat kiejtik. Így a fogalmak tudományos elemzése helyett az olvasó néhány angol szó értelmező szótárát kapja. S amint azt mindjárt látni fogjuk, ez a szótár is olyan, amelyre nem lehet hagyatkozni. Az intuitivisták következtetéseikben az objektív valóságot gyakran a nyárspolgár gondolataival és érzelmeivel cserélték fel, az emotivisták pedig azzal, ahogyan az ember gondolatait a köznapi nyelven kifejezi. És ezt tüntetik fel az etika egyedül tudományos felfogásának. Az etika tárgya emotivista értelmezésének még egy másik oldala is van. Azzal a beállítással, hogy semmit nem hirdetnek a saját nevükben, csak azt tisztázzák, amit mások mondanak, elhárítják maguktól a felelősséget az elméletükből folyó következtetésekért. Megbújnak annak a polgárnak a háta mögött, akinek „erkölcsi nyelvét" tanulmányozzák. Látni fogjuk, hogy az erkölcs logikai analízise valójában tartózkodik mindennemű morális következtetéstől. Az emotivisták több tétele lényegében, ha nem is nyílt hirdetése, hallgatólagos elismerése az amoralizmusnak.

De nem fogunk sietni a következtetésekkel és átadjuk a szót maguknak az emotivistáknak. Megpróbáljuk

követni „szigorúan tudományos" és „tiszta logikai" fejtegetéseiket; ezeket mindenesetre közérthető nyelvre fordítjuk.

Az önkény joga

Egy ember gyilkosságot követett el. Megfosztott egy másik embert az alkotásnak és annak a lehetőségétől, hogy élvezze az élet javait; megsértette az emberiségnek az emberi élet értékéről és sérthetetlenségéről évezredek során kialakított felfogását. De ez még nem minden. Nem csak egy gyilkos van. A nácik tömegesen gyilkolták a békés lakosságot, hogy megteremtsék az „árja faj" uralmát. Az Egyesült Államokban, a fejlett kapitalizmus országában naponta 22 gyilkosságot követnek el. Egy tett mögött a már elkövetett és a jövőben lehetséges tettek sokasága áll. A gyilkosság magában álló ténye azt a veszélyt rejti, hogy a gyilkosság általános gyakorlattá válik, ami az emberiség pusztulását jelentené.

Ezért a társadalomnak az az ítélete, hogy „a gyilkosság bűn", mély értelmet, e bűn társadalmi és erkölcsi jelentését fejezi ki. Az emotivistáknak erről más a véleményük: „a gyilkosság bűn" ítélet, jelenti ki Carnap, semmit sem állít, nincs értelme; nem lehet sem igaz, sem hamis, nem lehet se bizonyítani, se cáfolni.[4]

Az emotivisták megfosztják az emberek cselekedeteinek társadalmi megítélését minden ésszerű tartalmától, s ezzel diszkreditálják a társadalom erkölcsi

[4] Lásd *R. Carnap:* Philosophy and Logical Syntax. London 1935. 23—25. old.

tekintélyét és magát az erkölcsöt. De az erkölcstelenség hirdetésének és igazolásának vádja aligha zavarja az emotivistákat. Hiszen ők „semmit sem hirdetnek", csupán csak az erkölcsi ítéletek „tisztán tudományos" analízisét végzik el.

Lássuk, hogyan teszik ezt. „A gyilkosság bűn" ítélet, állítja Ayer, semmit sem mond magáról a gyilkosságról, arról, amit az ember tett és arról, ami e tettében vezérelte. A „bűn" szó nem tesz hozzá semmilyen részletet ahhoz, ami ismeretes a gyilkosságról mint megtörtént tényről.[5] Ebből az emotivisták azt a következtetést vonják le, hogy az erkölcsi ítéletek tartalmatlanok, nincs értelmük, nem hordoznak ismereteket, tudománytalanok.

Valóban így lenne? Az erkölcsi értékelés tényleg nem tesz hozzá semmi újat a tett jellemzéséhez? Tételezzük fel, hogy ismerjük a bűncselekmény összes körülményeit és indítékait. Vajon ez minden, amit a bűntettről mondani lehet? Természetesen nem. A tisztán külső körülmények és tények mellett a tettnek még egy oldala van, ez a társadalmi jelentősége. A tettben rejlő jó vagy rossz nem mechanikus mozdulatok összessége, amelyeket a tett elkövetőjének bizonyos emóciói kísérnek. A jót vagy rosszat nem lehet látni vagy valamilyen különleges műszer segítségével megfigyelni. Akkor ismerjük meg ezeket, ha azt, amit a cselekedetről tudunk, összevetjük azzal, amit a társadalomról tudunk. De leggyakrabban nincs is szükség erre az összevetésre. A társadalom

[5] Lásd *A. J. Ayer:* Philosophical Essays. London 1954. 235. old.

már elvégezte ezt helyettünk, és megfogalmazta következtetéseit a jóról és a rosszról vallott nézetek formájában. Mi magunk is kialakítottunk ilyen nézeteket régebbi tapasztalataink alapján. Ezért egyebet nem is kell tennünk, mint az adott esetre alkalmaznunk erkölcsi ismereteinket és meggyőződésünket. Ha tehát gondolkozás nélkül értékeljük is a cselekedetet, ítéletünk alapja akkor is az a társadalomról szerzett temérdek ismeret, amelyet az emberiség erkölcsi normák és ítéletek formájában felhalmozott és amely tudatunkban erkölcsi nézetek és érzelmek formájában elraktározódott.

Talán ezt nem tudják az emotivisták? Minden bizonnyal tudják, és helyenként még el is ismernek valami ilyesfélét. De úgy gondolják, hogy ez nem tartozik a dolog lényegéhez, és inkább csak az erkölcs „nyelvének analízisével" foglalkoznak. A „gyilkosság" szóból logikailag nem következik a „bűn", állapítják meg az emotivisták, mintha csak a formális logikát gyakorolnák. Valóban, nem következik. A nemzedékek bölcsességét kifejező erkölcsi ítélet nem matematikai formula. Itt a „gyilkosság" és a „bűn" szavak közötti összefüggés nem logikai, hanem társadalmi jellegű; a gyilkosság éppen társadalmi jelentésénél fogva bűn. Az emotivisták tisztán logikai analízise pedig semmit sem mond az erkölcsi jó és a bűn, a rossz természetéről.

Mit fejez ki hát az erkölcsi ítélet, ha — mint ahogy az emotivisták vallják — semmiféle ismeretet sem tartalmaz? Emócióinkat — feleli Stevenson — azt, hogy helyeseljük vagy elítéljük az adott cselekedeteket.

Az erkölcsi ítéletek, tetőzi be most már Ayer, „az érzések tiszta kifejeződései, és mint ilyenek, nem tartoznak az igaz vagy hamis kategóriájához. Ellenőrizhetetlenek ugyanazon az alapon, mint a fájdalomkiáltás vagy a parancs — mivel ezek nem ítéletek a szó valódi értelemében."[6] Az emotivizmus legnagyobb „felfedezése" az a tétel, hogy az erkölcsi ítéletek csak a beszélő érzelmeit fejezik ki, csupán „emotivak".

Valóban, amikor az ember erkölcsi ítéletet mond a gyilkosságról, lopásról, csalásról stb., bizonyos fokig kifejezi saját egyéni viszonyát ezekhez, saját erkölcsi érzelmeit. De lehet-e csupán erre korlátozni ítéletének egész jelentőségét? Nyilvánvalóan nem. Bár az ember ítéleteiben kifejezi saját erkölcsi érzelmeit, értékelése megfelel vagy ellentmond a cselekedet objektív társadalmi jelentőségének, azaz igaz vagy hamis. Mi több, saját tetteink vagy mások cselekedeteinek helyeslése illetve elítélése korántsem mindig erkölcsi ítélet. Például, ha egy ember valakinek a tette miatt, csak azért méltatlankodik és háborog, mert az neki magának vagy hozzátartozóinak az érdekeit sértette meg, ítélete ettől még nem erkölcsi értékelés. Csak ha a társadalom érdeke indítja az embert valamely cselekedet elítélésére vagy helyeslésére, ha ebben a társadalom szempontja fejeződik ki, ítélete akkor nevezhető erkölcsi értékelésnek.

Az emberek ítéleteikben természetesen nem egyszerűen megismétlik a társadalomban elfogadott erkölcsi eszméket és követelményeket. E normák szerint

[6] *A. J. Ayer:* Language, Truth and Logic. 161. old.

nevelődtek, s mikor a társadalom álláspontját mondják ki, ezt mintegy a maguk nevében teszik. Például társadalmunkban már annyira megszokott és természetes lett, hogy saját munkánkból éljünk, hogy ha egy munkaképes ember mások munkájából próbál megélni, undort és ellenszenvet kelt bennünk. S nem is mindig gondoljuk át magatartásának társadalmi jelentőségét. Mit bizonyít ez? Azt, hogy a társadalom erkölcsi felfogása gyakran az emberek mély egyéni meggyőződésévé válik. Az emotivisták pedig abból a puszta tényből indultak ki, hogy az emberek erkölcsi ítéleteikben érzelmeiket fejezik ki, s nem vettek annyi fáradságot, hogy ezt megmagyarázzák, és helytelen értelmezésére egész elméletet konstruáltak, amelyet hozzá még szigorúan tudományosnak is neveztek.

Mindaz, amit az emotivista elmélet az erkölcsi ítéletekről mond, ugyanúgy érvényes az erkölcsi fogalmakra, a jóra, rosszra, kötelességre is. (Az erkölcs logikai analízisének bölcsességébe beavatottak keresett nyelvén ezeket a szavakat „etikai predikátumoknak" és „erkölcsi terminusoknak" nevezik.) Így Ayer „álfogalomnak" nyílvánítja a jót, mivel az — úgymond — nem tükröz semmi objektívat, hanem csak a beszélő helyeslésérzelmét fejezi ki.

A „tisztán logikai" analízis, amelyből az erkölcs mint morális ítéletek gyűjteménye kerül ki, váratlan meglepetéseket tartogat a józan gondolkodású embernek. Például az emotivizmus szerint egy és ugyanazon cselekedet ellentétes megítélései nem mondanak ellent egymásnak. Ha ebben a morális ítéletben: „ez a cselc-

kedet jó", csak saját érzelmeimet fejezem ki és nem mondok semmit magáról a cselekedetről, a másik ember, aki azt mondja: „ez a cselekedet rossz", szintén csupán saját emócióit fejezi ki. Következésképpen — mondja az emotivista — ellentétes ítéleteink nem mondhatnak ellent egymásnak. Stevenson a rá jellemző „szelíd" és a professzori bölcsesség válogatott frázisaival ékesített kifejezésmódjával, a logikai analízis aesopusi nyelvén, eképpen fogalmazza meg az emotivizmusnak ezt a tételét: „Tisztán introspektív közlések minőségében ezek a jelzők logikailag összeegyeztethetők."[7]

Az olyan embernek, aki hozzászokott, hogy megvédje erkölcsi meggyőződését, vitatkozzon azokkal, akik nem osztják véleményét, és aki azt hiszi, hogy az erkölcsösség kérdéseiben is, miként a tudományban, vagy neki lehet igaza, vagy ellenfelének, az olyan ember szemében az emotivizmusnak ez a tétele ostobának tűnik. De Ayert ez nem riasztja el, újból és újból megmagyarázza, hogy „minden helyes, ha valaki annak véli", vagyis „mindenkinek joga van a »helyes« szót alkalmazni arra, amit erkölcsileg helyesnek tart".[8] De Ayer távol van attól a „közérthetőségtől", amelylyel A. Moore fejti ki az emotivizmus hitvallását, amikor kertelés nélkül kijelenti, hogy minden erkölcsi eszmény „egyformán jogos és egyformán önkényes"[9].

Az erkölcs kérdéseiben tehát mindenkinek joga van

[7] *C. L. Stevenson:* Ethics and Language. 25. old.

[8] *A. J. Ayer:* Philosophical Essays. 248. old.

[9] *A. Moore:* „The Journal of Philosophy", 1958. 55. köt. 9. sz. 376. old.

az önkényre. Aligha képzelhető el az erkölcsi voluntarizmus ennél következetesebb megalapozása. Amint látjuk, az erkölcsi ítéletek „tisztán logikai" analízise, amelyet állítólag semmiféle társadalomelmélet nem torzít el, s amely oly ártatlannak tűnik, valójában az erkölcsi cinizmus legszélsőségesebb formája. Csakugyan, ha az emotivisták tudományoskodó nyelvén minden ítélet egyaránt jogos és önkényes, ez közönséges emberi nyelven annyit jelent, hogy „mindent szabad". Nem csoda hát, hogy még a polgári etikusok némelyikét is megbotránkoztatja az erkölcs emotivista „analízise". Az emotivistákat joggal illették annyian az erkölcsi szkepticizmus vádjával.

Ilyen körülmények között az emotivisták arra kényszerültek, hogy némiképp csökkentsék azt a kedvezőtlen hatást, amelyet az erkölcs túlbuzgó luciferjei keltettek. Stevenson magára vállalta a védőügyvéd hálátlan szerepét. Bár védencei, ahogy ő kifejezi, „alkalmat adtak a... félreértésre", inkább védeni, mint bírálni kell őket. Stevenson egyáltalán nem akar vitatkozni velük, s szándéka csupán „helyesbíteni nézeteiket" és „megszabadítani őket mindennemű látszólagos cinizmustól"[10].

Nézzük, mennyire sikerül ez Stevensonnak. Ő úgy véli, enyhíti azt a „különös állítást", hogy az etikai ítéletek sem nem igazak, sem nem hamisak. Lehetnek igazak, nyugtatja meg Stevenson az olvasót, de — sajátos értelemben. Ha egy ember azt mondja egy cselekedetről: „ez jó", a másik ember, ha ugyanígy érez,

[10] *C. L. Stevenson:* Ethics and Language. 267. old.

egyetérthet velc: „igen, ez helyes" (az angol nyelvben a „helyes" és „igaz" fogalmát ugyanazon szó jelöli).

Kit akar félrevezetni Stevenson ezzel a szofisztikával, szójátékkal? Tisztázzuk, az emotivizmus szerint milyen értelemben lehetnek igazak az erkölcsi ítéletek. Csak abban az értelemben, hogy egy valaki egyetért a más által kimondott ítélettel. De nyílvánvaló, hogy egy tétel igazsága nem azonos azzal, hogy valaki egyetért vele. Az emotivisták egyszerűen felcserélik az igazság kérdését, vagyis azt, hogy megfelel-e az ítélet a dolgok objektív állásának, azzal, mit mond és azt hogyan érti az „átlagember". Pedig ez a felcserélés nem is szándéka az emotivistáknak. A „morális nyelv" analízise kényszeríti őket erre.

Meggyőzés gombnyomással

Az „erkölcsi nyelv" logikai analízisének útvesztője még sok meglepetést tartogat a benne eligazodni szándékozóknak. Az egyik ilyen meglepetés annak a kérdésnek a megoldási módja, hogy miképpen hat az egyik ember által kimondott erkölcsi ítélet más emberek magatartására.

Az erkölcsi ítéleteket, ha önkényesek, nem igazak és nem hamisak, nincs objektív jelentőségük és csak a beszélő érzelmeit fejezik ki, akkor minek egyáltalán kimondani? Ki fog hallgatni rájuk és engedelmeskedni nekik cselekedeteikben? Hogyan győzhetik meg az erkölcsi ítéletek az embereket?

Kitűnik, hogy az emotivizmus szerint a morális ítéleteknek van még egy másik oldaluk is. Nemcsak a

beszélő érzelmeit fejezik ki, hanem arra is hivatottak, hogy hasonló érzelmeket ébresszenek a hallgatóban. Stevenson ezt az ítéletet: „ez jó", így „fejti meg": „Én helyeslem ezt, helyeseld te is".[11] A „gyilkosság bűn" kijelentés, mondja Carnap, csupán azt az óhajunkat fejezi ki, hogy mások ne gyilkoljanak, és ezt a rejtett parancsot tartalmazza: „Ne ölj!" Russell mindezt a következő általános tételben foglalja össze: az erkölcsi ítéletek „pusztán kísérletek másokat arra bírni, hogy osztozzanak kívánságainkban".[12] De, vetődik fel a kérdés, miért kell az embereknek mások kívánságait osztaniuk, miért követik az emberek egyáltalán azt, amit valaki teljesen önkényesen kimond ítéleteiben? Talán mégis vannak bizonyítékok és módszerek az erkölcsi ítéletek igazolására? E tekintetben Russell félreérthetetlenül leszögezi: semmilyen bizonyíték nem létezhet a kimondott erkölcsi ítélet mellett vagy ellen.[13] Ezzel teljesen egyetért Ayer is, aki arra tanítja az olvasót, hogy ha valaki morális kérdésekben nem ért egyet velünk, le kell mondanunk minden olyan kísérletről, hogy érvekkel meggyőzzük. Ez azt jelenti, hogy mindenki szabadon hirdetheti az erkölcsben azt, amit akar, semmilyen lehetőségünk sincs tudományosan megcáfolni azokat, akik erkölcs címén erkölcstelenséget hirdetnek. Ha hiszünk az emotivistáknak, akkor lehetetlen bármilyen erkölcsi normát tudományosan megindokolni s elfogadtatni azokkal,

[11] Ugyanott, 22. old.

[12] *B. Russell:* Religion and Science. London 1953. 232. old.

[13] Lásd ugyanott, 230. old.

akik egoista meggondolásokból nem akarnak annak engedelmeskedni. Az emotivisták tehát erkölcsi szkepticizmust és nihilizmust sugalmaznak az embereknek.

De Stevenson ez esetben is siet logikai trükkök segítségével elsimítani a kollégáinak cinikus kijelentései nyomán támadt bonyodalmakat. Igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy mindez egyáltalán nem olyan reménytelen abban az erkölcsben, amelyet az emotivisták körvonalaznak. Stevenson azt mondja, hogy az erkölcsben vannak érvek, és ezek alkalmasak a vitapartner meggyőzésére.

Miféle érvek ezek? Miképpen bizonyítják vagy cáfolják a morális ítéleteket? Ezeket egyáltalán nem lehet érveknek és bizonyítékoknak tekinteni a szó általánosan elfogadott értelmében. Stevenson azt mondja, hogy ezek az érvek tetszés szerintiek, bármilyenek lehetnek. De valóban minden érv bizonyíthatja vagy cáfolhatja az erkölcsi ítéleteket? Stevenson azt feleli, hogy ez attól függ, elhiszi-e őket a hallgató, és ha elhiszi, hat-e az érv a hallgató meggyőződésére. „...Az etikai ítéleteket — jelenti ki Stevenson — a velük nem logikailag, hanem pszichológiailag összefüggő érvek bizonyítják és cáfolják."[14]

Az emotivista elmélet szerint tehát az erkölcsi érvek ugyanúgy önkényesek, mint az erkölcsi ítéletek. Nem fontos, hogy az érv maga igaz tétel vagy tudatos hazugság, a fő az, hogy elhiggyék. Nem fontos, van-e a bizonyítéknak valami köze a tárgyalt kérdéshez, vagy a hajánál fogva ráncigálják elő — csak az a fontos, hogy

[14] *C. L. Stevenson:* Ethics and Language. 115. old.

meggyőző legyen a hallgató számára. Hiszen itt nincs semmiféle logika — csak az értelem nélküli polgár pszichológiája van, akit meg kell nyernünk ügyünknek. Rossz szolgálatot tesz az emotivizmusnak Stevenson, aki abbeli igyekezetében, hogy ezt az elméletet rehabilitálja, csak még világosabban feltárja az emberekkel szembeni cinizmusát. Az az ember, akit az emotivisták elképzelnek, értelem nélküli lény, és hogy meggyőzzék őt, elegendő, ha az érvek ésszerűségének csak a látszatát keltik benne.

Míg azonban Stevenson és a többi emotivisták csak hallgatólagosan feltételezik, hogy az emberek értelem nélküli lények, Reichenbach ennek „tudományos" alapot ad. Reichenbach részletesen elemzi, hogyan hat a morális ítélet a hallgatóra. Szerinte az „ezt kell tenned" típusú erkölcsi ítélet az embernek nem az értelmére, hanem tudat alatti impulzusaira hat. Ha a tudatra hatna, okoskodik Reichenbach, nem vezetne cselekedethez, mivel a hallgató, úgymond, „következtetést vonhatna le a kívánt cselekedetről és megtagadhatná azt, anélkül, hogy megsértené a logikai következetességet". Az emberhez intézett erkölcsi parancs — mondja — „az első láncszem az izommozgások láncában, amelyeket »A« cselekedet végez be". A parancs ahhoz hasonlóan hozza működésbe ezt a láncot, mint „ahogy az általunk megnyomott gomb indít meg egy fizikai mechanizmust".[15]

Az emotivista elmélet szerint tehát ahhoz, hogy

[15] *H. Reichenbach:* Modern Philosophy of Science. London—New York 1959. 197—198. old.

meggyőzzünk egy embert erkölcsi kötelessége teljesítésének szükségességéről, nem kell megmagyaráznunk cselekedete társadalmi fontosságát vagy erkölcsi jelentőségét, hanem meg kell találnunk pszichikumában azt a „gombot", amely automatikusan, a tudatot megkerülve mozgásba hozza izmait. Reichenbach receptjei, úgy látszik, nemcsak az erkölcsi, hanem mindenféle parancsra érvényesek. Az az ember, akiről ő beszél, a tőkés vállalkozó álmaiban élő munkáseszmény, az engedelmes robotember, aki gondolkodás nélkül teljesíti főnökének minden parancsát.

Az erkölcselmélet „semlegessége"

Próbáljuk meg egy pillanatra magunk elé képzelni annak az embernek a viselkedését, aki cselekedeteinek vezérelveként az emotivizmus elméletét választaná. Ez az ember nem törődik azzal, amit a környezete mond neki kötelességeiről és arról, hogy mit nem szabad tenni. Szerinte az emberek csupán érzéseiket fejezik ki, és arra akarják őt rávenni, hogy a maguk óhajainak megfelelően cselekedjen. Másrészt, ő nem ítéli el az erkölcstelen tettek elkövetőit, hiszen azok a maguk szempontjából helyesen cselekedtek. Ha elítélné, ítélete csupán egyéni érzésének kifejeződése lenne és ezért ugyanolyan önkényes és alaptalan volna, mint azok véleménye, akik helyeslik az erkölcstelen tetteket. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy erkölcsi kérdésekben az embernek semmi köze másokhoz, csak őt magát hagyják békén. Erkölcsfelfogása (miként azoké is, akik

nézeteit sugalmazták) a világtól elzárkózott ember szélsőséges individualizmusa, aki közömbös a körülötte zajló események iránt és mindenekelőtt a társadalom „tolakodó" véleményétől óvakodik.

Az emotivisták mindenesetre ellenzik nézeteik ilyen értelmezését. Az ő elméletük, mondják, semmi ilyesmit nem állít. Az amoralizmus támogatásának vádját sietnek elhárítani. De magyarázkodásuk annyira zavaros és ellentmondásos, hogy nehéz komolyan venni.

A gyakorlatban mi nem úgy viselkedünk, ahogy elméletünket értelmezni lehet — jelentik ki az emotivisták. Akárcsak minden embernek, nekünk is van erkölcsi meggyőződésünk, igaznak tartjuk azt és feltételezzük, hogy az ellenkező nézetek hamisak. Mikor Hitler ezerszámra gyilkolta az embereket, felháborodással ítéltük el tetteit. De mint emotivista filozófusok, minden erkölcsi álláspontot, a sajátunkat és másokét egyaránt, önkényesnek és indokolatlannak tartunk. Mint minden ember, az életben igyekszünk meggyőzni azokat, akik nem értenek egyet velünk, nézeteik helytelenségéről, de mint filozófusok, tudjuk, hogy mi és vitatársaink egyáltalán nem mondunk ellent egymásnak.

Ayernak és A. Moore-nak ez a csaknem szószerint idézett fejtegetése[16] nem más, mint kísérlet egyik kérdésnek a másikkal való felcserélésére. Bennünket

[16] Lásd *A. J. Ayer:* Philosophical Essays. 245—249. old. *A. Moore:* „The Journal of Philosophy", 1958. 55. köt. 9. sz. 377—378. old.

egyáltalán nem érdekel, hogyan viselkednek az életben Ayer és Moore; senki sem szándékozik őket erkölcstelenséggel vádolni. Kevéssé érdekel minket az adott pillanatban két egyedi embernek — Alfred Ayer híres angol filozófusnak, és A. Moore-nak, az Egyesült Államok Északnyugati Egyeteme szerény tanárának — egyéni erkölcsi meggyőződése. Igaz, egyáltalán nem értjük, hogyan sikerül nekik őszintén hinni erkölcsi nézeteik igazságában, egyszersmind meggyőződéssel vallani azok önkényességét és alaptalanságát.

Bízzuk lelkiismeretükre ezt a kiáltó ellentmondást. Bennünket most nem Ayer és nem Moore, hanem az emotivizmus elmélete érdekel. Ez az elmélet pedig azt mondja nekünk, hogy a fasizmusnak az emberiség ellen elkövetett bűneit nem lehet reális alapon elítélni. Vagyis az emotivizmus objektíve az erkölcsi bűnök igazolása.

De az emotivisták még mindig nem akarják ezt beismerni. Ők nem akarják azt mondani — védekeznek —, hogy az emberek tetszésük szerint viselkedhetnek, hiszen ők semmit sem hirdetnek. Ayer még azt is kijelenti, hogy nemcsak az emotivizmus, hanem minden etikai elmélet, amennyiben az filozófiai jellegű, „semleges" az emberek viselkedése tekintetében[17].

Az emotivistákról, abból ahogyan elméletüket védelmezik, kitűnik, mennyire felelőtlenek. Az etikai elméletekből szerzőik kívánsága ellenére következnek az emberek viselkedésére vonatkozó gyakorlati következtetések. Úgyhogy ha az emotivisták nem merték

[17] Lásd *A. J. Ayer:* Philosophical Essays. 246. old.

levonni az összes következtetéseket elméletükből, levonhatják helyettük mások. És ezt azok fogják megtenni, akiknek cselekedetei ellentmondanak majd az emberi értelemnek és a történelem logikájának. Az emotivistákat terheli a felelősség az erkölcstelen tettek elméleti igazolásáért és támogatásáért. Etikájuk, mint egyébként minden más etika, ezért nem semleges az emberek magatartásával szemben.

A burzsoá propaganda és a hitevesztett értelmiségi

Míg az intuitivizmus Angliában keletkezett és fejlődött, az emotivisták többsége amerikai. Míg az intuitivista etika az angol filiszter hagyományhűségét emeli tudományos elvvé, az emotivisták „tisztán logikai" fejtegetései mögül az amerikai életforma néhány visszataszító vonása kandikál elő; mindenekelőtt a tömegek ideológiai megdolgozásának módszerei. Lám csak, milyen beismerést találhatunk Stevensonnál: „...A zsarnok vagy a diktátor — írja — azért kiáltozza e szavakat: »kötelesség« meg »így illik«, hogy a maga akaratára hajlítsa a hiszékeny közönséget, a politikus pedig arra szólítja ezt, hogy saját — ti. a közönség — érdekeit tartsa szem előtt és ezzel az ő — ti. a politikus — tárcáját töltse meg... Aki ezt látván, megrendül, arra a következtetésre juthat, hogy az erkölcsi ítéletek — csalók eszközei..."[18]

Természetesen Stevenson nem óhajtja beismerni, hogy az emotivista tanításban is a nyárspolgár morális

[18] *C. L. Stevenson:* Ethics and Language. 109—110. old.

nihilizmus-hangulata jut kifejezésre. De az emotivisták — anélkül, hogy erről sejtelmük lenne — az erkölcsi ítéletekre vonatkozó fejtegetéseikben az agymegdolgozás amerikai boszorkánykonyhájának módszereit ismertetik, kezdve a „szabad társadalom" propagandáján és végezve a rágógumi reklámján.

Vegyük például az emotivizmus következő tételét: a morális ítéletek nem tartalmaznak semmiféle tényekre vonatkozó tájékoztatást, hanem csupán álcázott parancsok; meghatározott meggyőződések és cselekvések sugalmazására irányuló kísérletek. Ez csak úgy értelmezhető, mint az emotivisták negatív reakciója a burzsoá propaganda által terjesztett ama hazugságra, hogy a nyugati sajtó, rádió és televízió mindenekelőtt elfogulatlan tájékoztatást nyújt hallgatóinak és olvasóinak. Valójában azonban ezt a „tájékoztatást" olyan tendenciózusan válogatják össze és tálalják fel, hogy az nem több spanyolfalnál a propaganda valódi céljainak takarására. Az újságok rikoltó címei és szenzációsan tálalt anyagai valósággal hipnotizálják az olvasót, elvonják a nemkívánatos tájékoztatástól, és ily módon észrevétlenül irányítják politikai hangulatát. Ha pedig megcsömörlik az újságok rikoltó, bizalmaskodó hangjától, a rádiókommentátor megnyugtató-szenvtelen hangjának bűvöletébe kerül — s ez ugyanazt sugalmazza neki, csak éppen más fogások segítségével. Meggyőzési eszköze a szándékoltan nyugodt, csaknem közönyös elbeszélői hang, amely a hallgatóban azt az illuziót kelti, hogy nem akarják meggyőzni semmiről, pusztán a tényeket tárják elébe.

Az Egyesült Államokban a kereskedelmi reklám is igen gyakran öltözteti felhívását — „Vásároljon!" — a közönséges tájékoztatás semleges formájába. Valójában pedig a reklám olyan árukat erőszakol rá szemtelen módon a vásárlóra, amikre annak semmi szüksége sincs, és osztatlanul uralkodik az „átlagamerikai" fogyasztó ízlésén.

Fordítsuk most figyelmünket az emotivizmus másik tételére, mely szerint az erkölcsi ítéletek nem az észhez szólnak, hanem a tudat alatti érzelmekhez, s az ítéletek megalapozása valójában semmiféle logikai összefüggésben nem áll az ítéletekkel, és csak látszatát kelti az érvelésnek. Itt is rögtön az amerikai reklám módszerei jutnak az eszünkbe. Egy bizonyos fajtájú cigaretta azért ajánlatos, mert azt szívja X. Y. milliomos is — utalás a cigarettafajta és a millionios milliói közötti összefüggésre. A közönséges fogkrémet azzal tukmálják rá a fogyasztóra, hogy emeli élettónusát. E tekintetben a reklámtól nem áll túlságosan távol a választási agitáció sem. Az amerikai állampolgárt persze nehéz meggyőzni arról, miért éppen erre a kongresszusi jelöltre kell szavaznia, s nem a másikra — hiszen a köztársasági és a demokrata párt programja között semmi különbséget sem lát. És íme, kiderül, hogy a döntő érv a jelölt megválasztása mellett alighanem az, hogy „kitűnő családapa", vagy egyszerűen csak „nagyszerű fickó".

De mi köze a reklámnak és a propagandának az erkölcshöz? Hogyan jut eszükbe az emotivistáknak az erkölcsre átvinni azt, ami a burzsoá propagandához

tartozik? A magyarázat az, hogy a logikai pozitivista szemszögéből az összes olyan ítélet, amely valamit jó-, illetve rosszként értékel, és cselekvésre vonatkozó utasítást vagy javaslatot tartalmaz — morális ítélet. Ez az, amiért Stevenson egyenesen azonosítja az erkölcsprédikátorokat és a politikai propagandistákat.

Meg kell hagyni, hogy Stevensonnak van erre némi alapja. A jelenkori kapitalizmus ideológusai, államférfiai és diplomatái igen gyakran öltik magukra a keresztény erkölcs és az emberies morál védelmezőjének köntösét, midőn a „szabad társadalmat" reklámozzák és rágalmakat szórnak a szocialista rendre. Az emotivisták csak elméleti szintre emelik az erkölcsi elvek és értékek elsekélyesedését, amely gyakorlatilag a kapitalizmus hivatalos ideológiájában valósul meg.

Az emotivista elmélet annak a polgári értelmiséginek az észjárását fejezi ki, aki hozzászokott a gondolathoz, hogy amit napról napra prédikálnak neki, abban egy szemernyi igazság sincs, s aki hasztalan igyekszik saját álláspontot kialakítani. Szabadulni próbálva a tolakodó frázisok és szavak kínzó lidércnyomásától, nem tud jobbat kigondolni, mint hogy maga is szavakba kapaszkodjék. Feltétlen híve a „szólás- és véleményszabadságnak" és ellensége a „propagandának". E szavaknak mágikus hatalmuk van fölötte. Nem veszi észre, hogy a „szólás- és véleményszabadság" már régen a fékevesztett rágalmazáshoz és a gyujtogató felhívásokhoz való jogot jelenti, a „propaganda" szóval pedig leggyakrabban éppen azt bélyegzik meg,

ami hozzásegíthetné, hogy kinyíljék a szeme. Csak tovább hajtogatja az általa kidolgozott, megszokott szabályt: „Legyen meg a magad véleménye, én pedig megmaradok a magaménál; de eszedbe se jusson engem bármiről is meggyőzni — hiszen az propaganda." A teljesen hitevesztett polgári értelmiséginek ezt a „bölcseségét" tették az emotivisták elméletük vezérmotívumává.

Az emotivisták átviszik az erkölcsre az ideológia iránti ellenszenvüket. Az emotivizmus azoknak az eszmei lobogója, akik torkig laktak a burzsoá ideológiával, s ugyanakkor nem hajlandók tudomásul venni, hogy létezik objektív történelmi törvények működését és az egész emberiség érdekeit kifejezésre juttató tudományos ideológia.

Az ellenzékieskedő nihilizmustól a vallással való szövetségig

A negyvenes években új neopozitivista irányzat jelentkezik — az analitikus erkölcsfilozófia. Az új irányzat gyorsan népszerűvé vált a polgári értelmiség körében, s háttérbe szorította az intuitivizmust és az emotivizmust. Az analitikus erkölcsfilozófia kidolgozása és kifejtése főleg angol és amerikai filozófusok (Patrick Nowell-Smith, Stephan Toulmin, Allan Montefioret, Henry Aiken stb.) nevéhez fűződik. Az analitikusokat az jellemzi, hogy eltávolodnak az erkölccsel szemben való leplezetlen nihilista beállítottságtól. Bírálat alá veszik az erkölcsöt illető „legradikálisabb", a tiszteletre méltó nyárspolgár erkölcsi érzékét meg-

botránkoztató emotivista nyilatkozatokat. Az etika tudományának polgári megfigyelői az új irányzatot sietve az etikában végbement „forradalomnak" nyilvánították.[19]

Ez a „forradalom" (immár a negyedik) egyszerűen abban áll, hogy elismerést nyer az erkölcsi ítéletek igazságának és megalapozásának lehetséges volta, de ez az elismerés mindkét vonatkozásban merőben szóbeli. Az erkölcsi ítélet igazságát ugyanis úgy fogják fel, mint a beszélő személy meggyőződését arról, hogy igaza van, és készségét arra, hogy álláspontját érvekkel megvédelmezze. A morális ítéleteknek ilyen szubjektive értelmezett „igazságát" azonban még az emotivisták sem tagadják.

Nem jutottak tovább az emotivistáknál az analitikusok az erkölcsi ítéletek megalapozhatósága kérdésében sem. Ők ugyan mintha lehetségesnek tartanák a morális ítéletek tényekkel való bizonyítását. Ám nézetük szerint az egyes tényeket csak az ember morális meggyőződésétől függően kell figyelembe venni. Az emotivisták nyomán tehát az analitikusok is utat nyitnak a szubjektivista önkénynek a tények kiválasztásában és értelmezésében.

Mint látjuk, az analitikusok és az emotivisták között nincs semmiféle alapvető elméleti eltérés. Vitájukban bizonyos politikai álláspontkülönbség húzódik meg. Az emotivisták, annak hangsúlyozásával, hogy az erkölcsi ítéletek egyáltalán nem alapozhatók meg,

[19] Lásd *W. K. Frankena:* Ethics. „Philosophy in the Mid-Century". Firenze 1958. III. köt. 63. old.

az ideológia vonatkozásában nihilista álláspontra helyezkednek. Az analitikusok viszont, a megalapozás lehetséges voltát hangsúlyozva (ha e megalapozás mégoly tudománytalan és önkényes is), bizonyos kompromisszumra lépnek az uralkodó ideológiával. Nem bírálják a burzsoá propaganda által tartalmazott értékítéletek „bizonyítékainak" szubjektivizmusát és tudománytalanságát, ellenkezőleg: teljes mértékben jogosnak minősítik azokat.

Míg az emotivisták „minden" ideológia ellen felléptek és távol kívánnak maradni az ideológiai harctól, az analitikusok az értékek *tudományos* megalapozásának lehetetlenségét hirdető tézisüket a marxizmus ellen fordítják.

Aiken, azt bizonygatva, hogy nincs lehetőség egy erkölcs elveinek tudományos megalapozására és a másik erkölcs kritikájára, kijelenti: „a fennálló erkölcsi kódex másikkal való felcserélését követelni azzal az indokolással, hogy a történelem menete ezt kívánja — jogosulatlan."[20] Montefioret még nyíltabb: nem vonja kétségbe a burzsoá világnézetet, minthogy az nem is tart igényt a tudományosságra; a burzsoázia egyre inkább nyíltan tagadja meg értékeinek tudományos, objektív megalapozását. De azért Montefioret egész szarkazmus-készletét az ellen a marxizmus ellen vonultatja fel, melyben a tények pártos értékelése szerves összefüggésben áll tudományos elemzésükkel. Hiszen a marxizmusban következetesen érvényesül az az álláspont, hogy a proletariátus eszmei értékei —

[20] *H. D. Aiken:* „Ethics". 1952. 62. köt. 4. sz. 243. old.

erkölcse, ideáljai, történelmi értékelései stb. — tudományos, objektív megalapozással bírnak.

A neopozitivizmus tehát, midőn áttér az álsemlegességről a marxizmus elleni nyílt támadásokra, az etikában a legcsekélyebb mértékben sem adja fel a pozitivista irányelveket. Ellenkezőleg, ez az átmenet teljesen logikus, hiszen az ideológiai kérdésekben nincs helye a semlegességnek.

Az analitikusok elméletük egyik centrális pontjának tartják az „erkölcsi nyelv" különleges logikájának felfedezését. Miféle logika ez? Arról van szó, hogy az egyes erkölcsi fogalmak logikusan összefüggenek egymással és harmonikus rendszert alkotnak. Ezért lehet, mondjuk, az egyedi morális ítéletet (például: „ez a tett rossz") az adott morál normáinak, elveinek, általános ítéleteinek stb. segítségével megalapozni. Ez valóban így van, noha aligha beszélhetünk valamiféle „felfedezésről". Egyedi erkölcsi problémák megoldásánál az emberek az általuk is vallott általánosabb erkölcsi tételekre apellálnak. Vitás erkölcsi kérdések tárgyalásakor így olykor kiderül, hogy az egyedi tény különböző megítélései mögött ellentétes morális szemléletek húzódnak meg. Például ha a munkás és a tőkés véleménye egy és ugyanazon tény erkölcsi megítélésében eltér egymástól, ez nem pusztán azért van, mert egyiknek tetszik ez a tény, a másiknak meg nem, hanem azért is, mert különböző erkölcsi elveket és ideálokat vallanak.

De felmerül a kérdés: megalapozhatók-e az erkölcsi *elvek*? Az analitikus Hare kategorikusan tagadja ezt a

lehetőséget: az erkölcsi elveket az emberek önkényesen választják meg, egyéni hajlamaik szerint. Ahelyett az elv helyett — mondja Hare —, hogy embereket nem szabad kínzásnak alávetni, „teljes szabadságomban áll elfogadni... azt a másikat, mely szerint erkölcsi szempontból az emberek kínzása megengedhető".[21] Az analitikusok tehát, a személyi önkényt az egyedi erkölcsi értékelésekből kiküszöbölve, igazolják azt az erkölcsi meggyőződések megválasztásában.

Lényegében ugyanezt az álláspontot vallják Toulmin és Nowell-Smith is. Noha szerintük az erkölcsi elveket az ember az általa vallott társadalmi ideál alapján veszi át, magának az ideálnak a megválasztását az individuum magánügyének és megindokolhatatlannak minősítik.

Tisztázzuk csak ezt a kérdést. Az igaz, hogy az emberek ezeket vagy azokat az erkölcsi elveket (például a kommunista vagy a burzsoá erkölcs elveit) attól függően fogadják el, melyik társadalmat tartják jobbnak. De vajon tetszőleges-e a társadalmi ideál megválasztása? Mondhatjuk-e, hogy a burzsoá éppen olyan joggal részesíti előnyben a kapitalizmust a kommunizmussal szemben, mint amennyire jogosult a munkás abbeli meggyőződése, hogy a kommunista társadalom a legerkölcsösebb? Nem lehetséges-e *tudományosan* bizonyítani, hogy a kommunizmusé a jövő?

Amint így vetjük fel a kérdést, máris világos, hogy az ideál tetszés szerinti és indokolhatatlan kiválasztásá-

[21] *R. M. Hare:* Universalibility. „The Proceedings of the Aristotelian Society". New Series 1955. 55. köt. 304. old.

nak tétele egyértelműen a marxizmus ellen irányul. Hiszen éppen a marxista elmélet bizonyítja, hogy a munkásosztály társadalmi ideálja nemcsak ez osztály érdekeit, hanem a kommunista társadalom megteremtésének objektív történelmi szükségszerűségét is kifejezi. A marxizmus az egyetlen elmélet, amely a társadalmi ideál tudományos megalapozását nyújtja. A kommunizmusról adott kép nemcsak a dolgozók vágyainak megtestesülése, hanem egyszersmind tudományos előrelátása annak, ami az objektív történelmi törvények értelmében valóra kell hogy váljon. Ezért az SZKP programja a kommunizmust nem csupán mint az emberiség álmát jellemzi, hanem tudományos meghatározását adja az eljövendő kommunista társadalom szociális feltételeinek.

Nem kell azt hinnünk, hogy az analitikusok megállapodnak annak proklamálásánál, hogy az individuumnak jogában áll tetszése szerint megválasztani társadalmi ideálját. Toulmin tisztán látja, hogy a burzsoá erkölcs védelmezése teljesen negatív marad, ha elismerést nyer az ember joga életformája megválasztására. Ha esetleg valaki elhiszi is az analitikusoknak, hogy a kommunista erkölcsi ideálokat nem lehet tudományosan megalapozni, még mindig megmarad számára az a lehetőség, hogy azokat elébe helyezze a burzsoá ideáloknak csak azért, mert igazságosabbak és humánusabbak. És Toulmin végrehajtja a nem csekély merészséget igénylő ugrást „a minden metafizikától mentes szigorú tudománytól" a vallás-hoz.

A kötelesség kérdéseinek erkölcsi megalapozása — mint írja — a „határkérdéssel" végződik, amelyre az etika már nem képes választ adni. És lám, valahol itt lép jogaiba a vallás!"... A kötelesség azon kérdéseiben, amelyek az etika álláspontjáról már nem alapozhatók meg, éppen a vallás kell hogy segítségünkre legyen... A vallásnak a morális kérdésekre adott válaszai még akkor is megállják a helyüket, ha az etika indokláskészletei kimerültek."[22] Íme hát: a túlzottan a tudomány bűvöletébe került polgári értelmiségi eltévelyedett lelke hosszas bolyongás után hazatér az egyház kebelére és a hitben talál menekvést. Nem véletlen, hogy a Times különmellékletének oktatásügyi szemleírója Toulmin könyvét mint a Moore „Principia Ethica"-ja óta Angliában napvilágot látott legjelentősebb etikai művet jellemezte. Az „Economist" szemleírója még határozottabban mutat rá, hogy a szerző „pozitívabban" viszonyul az etikához, mint előtte tették. A polgári szemleírók, hát még az ilyen szolidabb kiadásúak, nem szokták fölöslegesen szórni a bókokat. Ha Toulmin könyvének olvasója megfogadja a szerző tanácsát és a morális kérdések megoldása végett a vallás igehirdetőihez fordul, kétségtelen, hogy ezek meg fognak tenni minden tőlük telhetőt, hogy eloszlassák kételyeit a társadalmi ideál megválasztását illetően. A burzsoá teológia anatémát kiált a kommunizmusra és szüntelenül azon van, hogy igazolja a tőkés rendszert. Erre később visszatérünk.

[22] *S. E. Toulmin:* An Examination of the Place of Reason in Ethics. Cambridge 1958. 218—219. old.

Vajon véletlen-e a neopozitivista etika fejlődésútja a mindent tagadó szkepticizmustól az erkölcs vallási megalapozásáig? Korántsem. Az utóbbi évtizedekben Nyugaton az átlagolvasóban megerősödött a neopozitivista etikával szemben érzett elégedetlenség. Az „erkölcsi nyelv" neopozitivista analízise, rikoltó önreklámjával, álradikalizmusával magára vonta az olvasó figyelmét, de nem adott választ az olyan kérdésekre: hogyan cselekedjék, hogyan értékelje a végbemenő eseményeket, milyen ideált válasszon. Nem csoda, hogy e „szigorú tudománytól" megcsömörlött olvasó igen gyakran fordult erkölcsi problémáinak megoldása végett nyíltan tudományellenes — elsősorban vallásos — elméletekhez. A neopozitivisták ilyen módon objektíve már Toulmin könyvének megjelenése előtt is előkészítették a talajt a vallási jellegű erkölcsi nézetek számára. Toulmin csupán nyíltan színt vallott a tudomány etikai téren való illetékességének tagadása és a teológia morális kérdésekben való illetékességének hirdetése közötti összefüggést illetően, a neopozitivista koncepciót a teológiába való bevezetéssel egészítve ki.

Ez hát a pozitivista etika negyvenéves történetének siralmas eredménye. Az ideológiai kérdésekben mutatott ellenzéki „radikalizmust" és állítólag pártatlan „semlegességet" a burzsoá ideológiával való leplezetlen megalkuvás, a marxizmus elleni nyílt támadások váltják fel. Az erkölcs „leleplezése" a pozitivizmus és a teológia szövetségébe torkollik. A jelenkori kapitalista társadalom fejlődésének logikája, a két ellentétes világ-

nézet eszmei harcának éleződése, a burzsoá ideológia fokozottan és fokozódóan reakciós jellege s a burzsoázia egyre hevesebb türelmetlensége az értelmiség részéről tapasztalt illojális megnyilvánulásokkal szemben — mindezek a tényezők nem engednek teret a semlegességnek, még ha csak látszólagos is. Minthogy a pozitivista etikusok a burzsoázia teoretikusai maradnak, szükségszerűen jobbra tolódnak, s elméleteikben mind jobban megerősödnek a reakciós tendenciák.

Az egzisztencialisták „új szava" az erkölcsben

Az *egzisztencializmus* a mai burzsoá filozófia egyik legismertebb és legelterjedtebb irányzata. A Franciaországban és Németországban megszületett egzisztencialista filozófia napjainkig rendkívüli népszerűséget vívott ki magának csaknem valamennyi nyugat-európai országban és az amerikai kontinensen is. Igaz ugyan, hogy e népszerűség bizonyos értelemben botrányjellegű: az egzisztencialista filozófiát — különösképpen az etikát — heves támadások érik sok polgári teoretikus részéről. Az egzisztencializmus nem képez egységes iskolát, számos eltérő irányzat különböztethető meg benne. A katolikus egzisztencialisták — Gabriel Marcell Franciaországban és Karl Jaspers a Német Szövetségi Köztársaságban — élesen bírálják az egzisztencializmus ateista irányzatait. De még az ateisták között is olyan nagyok az ellentétek, hogy — mintegy Jean-Paul Sartre bosszantására — Martin Heidegger német filozófus és Albert Camus francia író-publicista nem hajlandók magukat egzisztencialistának nevezni, noha ezt Nyugaton senki sem veszi komolyan. Az egzisztencializmusnak protestáns változata is van. Egyes amerikai teológusok (például Paul Tillich és Richard Niebuhr) az egzisztencializmus

tételeit beépítik a keresztény filozófiába és etikába. Az egzisztencialisták közötti nézeteltérések nemcsak kifejezetten filozófiai problémákat érintenek, hanem életbevágó társadalmi és politikai kérdéseket is. Jaspers például az atombombát a „szabadság" (ti. a kapitalista társadalom) megőrzésének biztosítékává nyilvánítja, Heidegger a halált és az öngyilkosságot dicsőíti; mindketten ádáz ellenségei a szocializmusnak. Velük határozottan szembehelyezkedik az egzisztencializmus balszárnyának vezéralakja, Sartre. A magát optimistának valló Sartre a béke és a demokrácia híve, és gyakran a Francia Kommunista Párt szövetségeseként lép fel.

Az egzisztencialista filozófiában fontos hely illeti meg az etikát. Az egzisztencializmus polgári kritikusa, Alving Plantinga, e filozófiát — kiinduló tételei alapján — egészében etikai jellegűnek minősíti.[1] Az egzisztencialisták igényei az etikában semmivel sem kisebbek, mint az intuitivisták vagy az emotivisták igényei. Az irányzat egyik amerikai propagátora, John Wild, kijelenti: „Az egzisztencializmus egyedi jellegű erkölcstan, amely szembeszökően különbözik az intuitivizmustól, a kantianizmustól, a naturalizmustól és az emotivizmustól... Az etikai gondolat terén uralkodó jelenlegi zűrzavarban igazi segítséget és valódi irányítást képes nyújtani számunkra..."[2] Wildnál semmivel sem szerényebbek az egzisztencializmus többi propagandistái sem.

[1] Lásd „The Review of Metaphysics", 1958. XII. köt. 2. sz. 235. old.

[2] *J. Wild:* The Challenge of Existentialism. Bloomington 1955. 251. old.

Rövid áttekintésünk keretei között nincs módunk arra, hogy valamennyi egzisztencialista iskola etikai rendszerét megvilágítsuk, annál is kevésbé, mert mindegyikük igényt tart az eredetiségre, s ez igények leleplezése túl sok helyet foglalna el. Ezért arra szorítkozunk, hogy ez elméletek közül csak egyet, jelesül Sartre etikáját elemezzük. E választás mellett több körülmény szól. Először: Sartre nagyobb figyelmet fordít a morálra, mint a többi egzisztencialista, filozófiájában az etika vezető helyet foglal el. Másodszor: azóta, hogy az egzisztencializmus keltette tömegpszichózis múlóban van, s az egzisztencializmus hatása mind a marxisták, mind a polgári teoretikusok bírálatai nyomán észrevehetően csökkent, a sartre-i irányzat szenvedte a legcsekélyebb kárt, meglehetősen népszerű maradt és mindmáig széles hullámokat vető vitákra ad okot ellenfelei és hívei között. Sartre-t nemegyszer „az egzisztencializmus vezéralakjának" nevezik.[3] Végül harmadszor: Sartre etikájának reakciós értelme annyira leplezett, hogy ez az etika a haladó gondolkodású francia értelmiségre, sőt a munkásosztályra is gyakorol bizonyos hatást. Hiszen Sartre maga is igényt tart arra, hogy a munkásosztály érdekeinek védelmezője legyen. Elméletében felveti az individuumnak a burzsoá társadalom bilincseiből való kiszabadulása kérdéseit. A közelmúltban egyenesen kijelentette: „Az egzisztencialista gondolat (legalábbis az enyém) a marxizmushoz csatlakozik és azzal egye-

[3] *Norman N. Greene:* Jean-Paul Sartre. The Existentialist Ethic. Ann Arbor 1960. V. old.

sülni kíván."[4] A Sartre-hoz közelálló teoretikus, Jean Hyppolit, midőn 1961-ben Moszkvában ellátogatott a Filozófiai Intézetbe, előadásában igyekezett meggyőzni a szovjet filozófusokat, hogy a marxizmus és az egzisztencializmus közötti különbség nem elvi jellegű, hanem főleg a terminológiát érinti, s ez — úgymond — a kölcsönös megértés kizárólagos akadálya.

Sartre etikai rendszere alapjában véve Franciaország náci megszállásának idején formálódott ki, majd a háború utáni időszakban fejlődött tovább. Alapvető filozófiai munkájában, az 1943-ban napvilágot látott „Lét és semmi"-ben Sartre kifejtette etikájának alaptételeit és ígéretet tett, hogy ezeket a jövőben teljesebben és rendszeresebben megvilágítja. Ígéretének teljesítésével ez ideig még adós maradt.

Legújabb, az emberi lét általános kérdéseinek szentelt munkájában, „A dialektikus ész kritikájá"-ban Sartre — noha értésünkre adja, hogy erkölcsszemléletében semmi lényegbevágó változás nem történt — lényegében megkerüli az etikai problémákat. Annál többet foglalkozik ezekkel művészi és publicisztikai alkotásaiban, különösen drámáiban. E téren szellemi rokonságban állnak vele Simone de Beauvoir és Francis Jeanson.

Sartre etikája, akárcsak filozófiája, a kapitalista társadalom szellemi válságának bélyegét viseli. Elméletét olykor a válság filozófiájának nevezik. Műveiben azok a pesszimista és nihilista hangulatok tükröződnek,

[4] *R. Garaudy:* Perspectives de l'home. Paris 1960. 111—112. old.

melyek a francia polgári értelmiség jó részét jellemzik. Ez az értelmiség először is átélte a náci megszállás és a Hitler előtt kapituláló, majd a fasisztákkal együttműködő burzsoá uralkodó körök árulásának gyalázatát. A háború utáni években szemtanúja volt, mint vetik alá Franciaországot az „Atlanti Szövetség" politikájának, amely a hitleri Németország elleni háborús szövetséges, a Szovjetunió és a többi szocialista ország ellen irányult; végül az utóbbi években a francia polgári értelmiségnek végig kell néznie, miként használják fel a „Franciaország régi nagyságának helyreállítását" hirdető jelszót a francia monopóliumok és a nyugatnémet militarizmus szövetségének igazolására. Sartre a burzsoá ideológia válságában gyötrődő nyugati értelmiségi érzelmeit és gondolatait fejezi ki, aki elvesztette hitét azokban az eszményekben, amelyek szellemében családi, iskolai és egyetemi neveltetése folyt, aki meglátta a személyes szabadságról, a nyugati világ szellemi értékeiről, a humanista tradíciókról zengedező frázisok virágos leple mögött az égbekiáltó hazugságot, de nem szánja rá magát arra, hogy a munkásosztályhoz csatlakozzék, egyszer s mindenkorra szakítson a burzsoá ideológiával és hadat üzenjen a magántulajdon világának. Inkább megmarad annál, hogy az élet értelmetlenségén, a ráerőltetett értékek hazug voltán siránkozzék. Egyre csak habozik, s a legvégső pillanatig fenn akarja tartani magának a burzsoázia és a proletariátus közötti választás lehetőségét; fél a forradalmi pártba való belépéssel járó felelősségtől, fél a pártfegyelemtől és nem akarja megkötni magát határozott kötelezett-

ségekkel, amelyeket vállalnia kell, ha a kapitalista rabság elleni harc mellett dönt — ezért annak az embernek abszolút szabadságát magasztalja, aki még nem választott. A két harcoló tábor közé kerülve, magányosságán és elhagyatottságán siránkozik, a lét értelmetlenségéről panaszkodik, s ünnepélyesen kijelenti: az ember rendeltetése az, hogy „semmi" maradjon és ne bírjon semminemű határozott lényeggel. Ez hát a polgári értelmiség ama részének szellemi arculata, amely Sartre személyében orákulumot talált, s ezek egyszersmind Sartre etikájának alapmotívumai.

A szabadság illúziója és az illúziók szabadsága

Az egzisztencialisták valamennyi árnyalatának krédóját a következő formula fejezi ki: „A létezés megelőzi a lényeget." Létezésen (latinul: existentia — innen az „egzisztencializmus" elnevezés) az individuum lelki életét, helyesebben: a polgári értelmiségi tudatát értik. A fenti formula azt jelenti, hogy az embernek, aki valamely társadalomban megszületik, nincs semmiféle előre determinált lényege, „bármivé lehet, és olyanná lesz, amilyenné önmagát alakítja"[5]; semmiféle objektív körülmény nem határozhatja meg, hogy mi ő és mivé lesz. Más szavakkal: hogy milyen egy ember, azt nem az adott társadalom, illetve osztály valamennyi tagjára nézve közös lényeg határozza meg, hanem az ő kifejezetten individuális létezése. Miként Sartre legújabb művében írja: „az embert terve (projet)

[5] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. Bp. Studio 1947. 37. old.

határozza meg", s életében „mindig leküzdi a kész feltételeket (condition)."[6]

Valóban: minden egyes embernek megvan a saját egyénisége, amely életútjának sajátosságaitól, életkörülményeitől, pszichikai és szellemi alkatának jellegzetességeitől függ. De ez nem jelenti azt, hogy az ember lényege legáltalánosabb elvi vonásaiban határozatlan, társadalmilag indeterminált — igenis meghatározza a termelőerők fejlettségi szintje, valamint a fennálló társadalmi viszonyok. A kőkorszakbeli és a mai társadalomban élő ember szellemi fejlettsége és lelkivilága gazdagsága közötti különbséget nem az individuum akarata és tetszése szabja meg, hanem ama társadalom fejlettségi szintje, amelybe beleszületik s melyben él. Az individuumnak a kapitalista társadalomban elfoglalt társadalmi helyzetét, műveltségét és foglalkozását, egész életformáját és gondolkodásmódját általános vonásokban és — rendszerint — előre meghatározza az, hogy milyen családból való. Természetesen egyes esetekben a munkáscsaládok sarjai kitörhetnek osztályuk soraiból, magas állásokat foglalhatnak el, értelmiségivé, sőt tőkéssé válhatnak. De a tények azt bizonyítják, hogy az esetek túlnyomó többségében a munkáscsaládok gyermekeiből munkások lesznek, a tőkések gyermekei pedig olyan helyre kerülnek az életben, olyan állásokat töltenek be, amelyek szüleik helyzete szerint „megilletik" őket.

Ám Sartre erre azt hozhatja fel ellenünk, hogy amit

[6] *J. P. Sartre:* Critique de la raison dialectique. Paris 1960. 95. old.

ő elsősorban figyelembe vesz, az nem az ember külső életkörülményei, hanem lelkivilága, szellemi alkata. Itt az ember maga „választja magát", maga teremti meg lényegét. Egyszóval: az ember szabad. Valóban: nem tekinthető kizártnak az a lehetőség, hogy valaki, aki a burzsoáziából származik, a marxista ideológia álláspontjára helyezkedjék és belépjen a kommunista pártba, vagy hogy egy munkás fiából a munkásosztály ádáz ellensége legyen. Ilyen esetek, noha nem tipikusak, előadódnak a polgári társadalomban; a társadalmi fejlődés dialektikája és az osztályharc bonyolult fordulatai szükségszerűen előidéznek efféle jelenségeket, hiszen az osztályok közötti ideológiai harc az emberi elmék megnyeréséért, az ellentétes ideológia alapján állók tudatának meghódításáért folyik, és bizonyos határokon belül minden egyes ember szabadon választhatja meggyőződését. Szabadon választhat — de csak a burzsoázia és a proletariátus ideológiája között, itt más út nincs. Vajon erre gondol-e Sartre a szabadságra vonatkozó tanításában? Nem — mindjárt látni fogjuk, hogy ő harmadik utat próbál keresni.

Az ember szabadsága Sartre szemében annyira abszolút és korlátlan, hogy úgy véli: e szabadság az ember lényegével azonos. Én a saját szabadságom vagyok[7] — mondja egyik művének hőse. De miben áll ez a szabadság? Abban, hogy az embernek mindig választania kell. És valóban, az ember szabadsága arra való, hogy tudatosan választhasson, és bizonyos döntésre jusson. De Sartre nem elégszik meg a szabadság

[7] Lásd *J. P. Sartre:* The Reprieve. New York 1951. 363. old.

ilyen értelmezésével. Választani — ez jelenti az elhatározást, hogy az elkövetkezőkben ilyen vagy olyan módon fogunk cselekedni, jelenti meghatározott kötelezettségek vállalását és azok megtartását. Ha az ember megértette, hogy a kapitalizmus rabságot jelent, a szocializmus harcosai közé áll, magára vállalja a munkásosztály ügyéhez való hűség morális kötelezettségét és tudatosan aláveti magát a pártfegyelemnek, hiszen a szabadulás csak a forradalmárok hadseregének közös erőfeszítéseivel, e sereg katonái közötti összetartással vívható ki. Azok a polgári értelmiségiek, akik Sartre-ban találnak eszmei kifejezőre, miután kijelentették, hogy a burzsoá világ ellenségesen áll velük szemben és nincs joga a fölöttük való szellemi és morális uralomra, félúton megállnak. Félnek attól, hogy bármiféle erkölcsi kötelezettségvállalással az új világhoz kössék magukat, a háttérben akarnak maradni és meg akarják őrizni azt a lehetőséget, hogy az osztályok megütközése idején félrevonuljanak.

Sartre-nál ezek a motívumok az „abszolút szabadságról" való fellengzős fejtegetések formáját öltik. Abban a pillanatban — mondja —, amikor már választottam és lemondok arról, hogy a jövőben válasszak, elveszítem szabadságomat; szabadságom abban áll, hogy örökösen választom lényegemet. Sartre, a szabadságot fetisizálva, megfosztja azt valóságos értelmétől; nála a szabadság nem az önálló döntés lehetősége, hanem az örökös habozás és a nem-döntés szabadsága. Miként Roger Garaudy írja: Sartre-nál „a szabadság csak a »választás autonómiájának« megerősítése, nem

pedig hatékony képesség a kitűzött cél elérésére."[8] De Sartre szóban forgó tézisének van még egy mozzanata. „Szabadságom — írja — szüntelen megszabadulás attól, ami mostanáig voltam."[9] Eleddig Sartre a politikai csoportosulásokon kívül maradni szándékozó ember módjára vélekedett — itt pedig filozófiailag megalapozza a választott ideáloktól való elpártolás szabadságát.

A „szüntelen megszabadulás" az embernek lényegétől való megfosztását jelenti. Az ember, mondja Sartre, életének bármely pillanatában megtagadhatja azt, ami addig volt, és új életet kezdhet. „A választás semmivé teszi múltunkat."[10] Ebből arra a következtetésre jut, hogy az ember lényege — a semmi: „Az ember realitása: saját nemléte".[11] Sartre az embert született renegátnak, elvtelen árulónak látja, aki mindenkor kész arra, hogy leköpje és kitörölje életéből mindazt, ami addig drága volt számára, és addigi ellenségeinek karjaiba vesse magát. Az ilyen ember lelkében persze semmi sincsen, és ő maga is „semmi", mivel pillanatnyi meggyőződése és magatartása csupán ideiglenes álarc, amelyet az osztályharc alakulásában bekövetkező legelső fordulatnál levet magáról. Ez hát a szabadságra vonatkozó sartre-i filozófiai tételek politikai értelme.

[8] *R. Garaudy:* Id. mű, 111. old.

[9] *A. G. Rooks:* Jean-Paul Sartre's Concepts of Freedom and Value. Natal 1959. 4. old.

[10] Ugyanott.

[11] *J. P. Sartre:* L'être et le néant. Paris 1960. 515. old.

A saját döntéseitől szabad ember alakját megformálva Sartre elismeri, hogy hősének semmi esetre sem lehet hinni. Ezért azt ajánlja, ne nagyon hagyatkozzanak azokra, akik a közös ügyben társaik; az embernek a köz javában való érdekeltségére nem lehet számítani, „hiszen az ember szabad"! „Nem bízhatok abban — folytatja —, hogy küzdő bajtársaim halálom után átveszik munkámat és azt végső tökélyre fejlesztik, mert ezek az emberek szabadok, és holnap szabadon fognak dönteni arról, hogy mi legyen az ember; holnap, a halálom után lehetnek emberek, akik a fasizmus megvalósítása mellett döntenek, és a többiekben lehet annyi gyávaság és gyámoltalanság, hogy ezt megengedik." Majd Sartre megfogalmazza szabadságkoncepciójának „legradikálisabb" következtetését: „Ebben a percben a fasizmus lesz az emberi igazság és akkor úgy kell nekünk."[12] A határozott emberi lényeg hiánya gyakorlatilag azt jelentheti, hogy ez a lényeg a fasizmus lehet! Bármilyen társadalmi rossz igazolása — ide vezet Sartre „szabadsága".

Sartre azonban nem áll meg ezen a ponton. Miután fetisizálta, üres szóvá változtatja a szabadságot. Tanítása szerint az ember nemcsak a külső körülményektől és saját múltjától szabad, hanem saját ösztönzéseitől és ésszerű motívumaitól is. Döntéseink megfontolása — mondja Sartre — csak látszólagos, ezzel igyekszünk döntéseinknek az ésszerűség látszatát adni és választásunkat igazolni. Csak utólag lehet meg-

[12] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 57. old.

mondani, miért cselekedett az ember így és nem másként.[13]

A marxisták szerint a szabadság azt jelenti, hogy az ember felismeri az objektív szükségszerűséget, a saját természetét, és annak alapján ésszerűen dönt. Az akarat szabadsága nem más, mint az a képesség, hogy hozzáértéssel dönthutünk — írja Engels.[14] Sartre viszont a szabadságot döetéseink önkényességében és ésszerűtlenségében látja. Íme a szabad individuum sartre-i eszményképe: az ember, aki nem tudja, miért így és nem másképpen cselekszik. Az anarchista hajlamú polgári értelmiségi — akire Sartre áldását adja — nemcsak semmi által sem korlátozott cselekvési szabadságot akar fenntartani magának, de számot adni sem hajlandó tetteiről az emberek és saját lelkiismerete előtt.

Miután elméletben megteremtette az individuum számára az abszolút szabadságot, Sartre szembesíteni kénytelen koncepcióját a társadalommal, melyben él. Ám e társadalomban természetesen nincs semmi, ami az általa megrajzolt szabadsághoz hasonló lenne. Sartre ezért egész sor furfanghoz folyamodik, hogy azt a látszatot keltse: elmélete megfelel a valóságnak. „...A dolgok irányunkban való ellenségességi koefficiense — írja — nem szolgálhat szabadságunk cáfolatául, mivel ez az ellenségességi koefficiens csak a mi hibánkból keletkezik, ti. annak következtében, amit célul tűztünk magunk elé. A szikla, amely erős ellenállást

[13] Lásd ugyanott, 49. old.

[14] Lásd Engels: Anti-Dühring. Szikra 1950.

tanúsít, ha el szeretném mozdítani a helyéről, nagyon hasznossá válhat, ha föl akarok mászni rá, hogy szétnézzek a tájon."[15]

De helyezzük át a sartre-i hőst a természet öléből — ahol nem kell egyebet tennie, mint hogy alpinizmussal foglalatoskodik — a társadalomba, ahol a tőke bérrabszolgája. És íme: — a társadalomra alkalmazva Sartre érvelését — a körülötte létező körülmények „ellenségességi koefficiensét" nem a kapitalista társadalom természete magyarázza, hanem az, amit a hős az élettől akar. A kizsákmányolás rossz és vele szemben ellenséges szükségszerűség, ha munkástársaival együtt meg akar szabadulni tőle. De jó és céljaira nézve hasznos lesz, ha kizsákmányolóvá akar lenni. Amint látjuk, Sartre szabadság-doktrínája, ha a tényleges szociális problémák valóságára alkalmazva értelmezzük, korántsem eredeti. Az osztályuk érdekeit eláruló sztrájktörők, opportunisták, karrieristák és mindenféle egyéb köpönyegforgatók ezrei ugyanezt valósítják meg a gyakorlatban. Sartre etikai rendszere szellemi lobogóul szolgálhat a gerinctelenség számára.

Sartre „szabadságának" van még egy másik aspektusa is. Szabadnak lenni, mondja, nem azt jelenti, hogy eléred, amit kívánsz, hanem azt, hogy magad határozod meg, mit kívánsz.[16] Tételét a következő példával világítja meg: ha börtönben vagyok (Sartre maga egy ideig fasiszta hadifogolytáborban volt), módomban áll, hogy inkább szabad akarjak lenni,

[15] *J. P. Sartre*· L'être et le néant. 562. old.

[16] Lásd ugyanott, 563. old.

noha tényleges szabadon-levésemről természetesen szó sem lehet.

Szabadságomban áll azt kívánni, amit akarok: ez — ha a frázist köznapi értelemben fogjuk fel — tautológia, s ennélfogva értelmetlenség: azt jelenti, hogy az ember azt akarhatja, amit akar. De mélyebb értelemben véve az embernek nem áll szabadságában, hogy tetszése szerint határozza meg kívánságait; ha nem a pillanatnyi szeszélyekről, hanem a lényegi szükségletekről beszélünk, ezeket meghatározzák először is az emberi szervezet felépítése és funkciói, másodszor pedig a társadalom és az embernek ebben elfoglalt helye. Az, hogy a tőkés nyereségre törekszik, nem önkényes óhaja, hanem a tőkés termelés törvényei által meghatározott objektív érdeke: mihelyt megszűnik e célt követni, a tőkések osztálya kiveti magából.

Nem mondhatjuk, hogy Sartre nem érti meg az általa hirdetett szabadság illuzórikus voltát. „Legyek" című, antik mitológiai motívumokra írt drámájában Zeusz az egzisztencialista erkölcs eszméit képviselő Oresztészen gúnyolódva, így szól hozzá: „Ha a szabadsággal kérkedel, miért nem magasztalod a bilincsekben gyötrődő fogoly, vagy a keresztre feszített rabszolga szabadságát?" És Oresztész semmit sem tud felelni Zeusznak.

Mi úgy értelmezzük a szabadságot, mint természetes és egészséges szükségleteink kielégítésének, kitűzött céljaink elérésének lehetőségét. A sartre-i szabadság viszont az irreális és megvalósíthatatlan álmok szabad-

sága, szabadság arra, hogy mennyei mannát kívánjunk és a gyakorlatban beletörődjünk abba, ami van.

De Sartre-nál a szabadság nemcsak az elérhetetlenről szőtt értelmetlen álmokat jelentheti, hanem az ezekről való lemondást, a teljes megbékélést a valósággal is. Sartre „Férfikor" című művének főhőse, Mathieu, keserűen tűnődik az ember sorsáról: „Még ha át is adná magát az események sodrának, kifosztva és kétségbeesetten, még ha hagyná is, hogy elragadják, maga kereste vesztét: szabad volt, mindenre szabad."[17] Sartre másik figurája, Jean Jeanet, szabadságát azzal valósítja meg, hogy — a körülötte élő emberek, körülményei és neveltetése által arra kárhoztatván, hogy bűnöző legyen — „szabadon választja" a szuperbűnözővé válást. Hasonló szellemet áraszt Simone de Beauvoir is: „A kudarcot, nehéz helyzetet nem leküzdjük, hanem elfogadjuk."[18] Így hát az egzisztencialisták által javasolt szabadság nem más, mint lemondás a harcról, az ember szolgai maga-megadása osztályrészének. Sartre filozófiájában a szabadság olyan kifacsart értelmet nyer, hogy lépten-nyomon a saját ellentétébe csap át. Sartre egyenesen azt tartja: minél ellenségesebben állnak szemben a külső feltételek az emberrel, annál nagyobb lehetősége nyílik a szabadságérzetre. „A hallgatás köztársasága" című művében majdhogynem dicsőíti az elnyomást, mint ami módot nyújt az embernek a „belső" szabadság állapotának átélésére.

[17] *J. P. Sartre:* Férfikor. Bp. 1948. 335. old.

[18] *S. de Beauvoir:* Pour une morale de l'ambiguité. Paris 1947. 20. old.

Ezek után nem csodálható, hogy Sartre nem felbecsülhetetlen kincsnek, hanem súlyos „tehernek" tartja az ember szabadságát. „Az ember szabadságra ítéltetett"[19] — mondja. Az embereknek annyira elviselhetetlen a szabadság (ti. az, amelyet Sartre erőszakol rájuk), hogy ki akarnak bújni alóla és az „ostoba hitben" keresnek menedéket, vagyis hisznek abban, hogy az embernek van határozott lényege, életének van valamilyen rendeltetése, s hogy előtte állanak valamiféle célok, amelyek elérésére törekednie kell — egyszóval: nem hajlandók elhinni Sartre szavait az élet értelmetlenségéről és nem fogadják el azt a „szabadságot", amely a rabságba való beletörődést, az illuzórikus álmok világában való létezést jelent, és megfosztja értelmüktől az ember gyakorlati döntéseit.

A szabadság, mondja Sartre, felelősséggel jár. Valóban, az ember felelős tetteiért a társadalom és a saját lelkiismerete előtt, ha szabadságában állott választani és lehetősége volt másként cselekedni. De Sartre olyan értelmet ad a felelősségnek, ami azt teljesen tartalom nélkülivé teszi, üres szóvá változtatja. Szerinte a felelősség abban áll, hogy az embernek a helyzetet, amelyben van, bármennyire idegen és elviselhetetlen is számára, el kell fogadnia, „azzal a büszke tudattal, hogy ő teremtette azt".[20] Más szavakkal: az embernek vádolnia kell magát azzal, amiben ártatlan, és felelnie kell azért, ami hatalmán kívül áll. Sartre egyik vallásos kommentátora így fogalmazza

[19] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 46. old.

[20] *J. P. Sartre:* L'être et le néant. 639. old.

meg „Vádirat az antiszemitizmus ellen" című műve alapgondolatát: amíg élek, felelős vagyok, felelős azért, hogy zsidó vagyok, vak vagyok, néger, proletár — hiszen én döntöttem úgy, hogy az leszek, aki vagyok.[21]

A felelősség ilyen értelmezésében — minden abszurditása mellett — egy, a kapitalista társadalomban eléggé elterjedt és mesterségesen táplált illúzió tükröződik. Ez az illuzió a következőkben foglalható össze: ha egyszer a tőkés társadalomban politikai és jogi téren (persze csak formálisan) egyenlőség uralkodik és nincsenek rendi kiváltságok, akkor következésképp létrejön a „lehetőségek egyenlősége" mindenki számára. Összegyűjtött pénze, esze, tehetsége, állhatatossága és leleményessége segítségével minden ember kivívhatja a maga helyét az életben, tőkéssé válhat vagy magas állásba kerülhet. Akinek pedig ez nem sikerül, az vagy balszerencsés, vagy tehetségtelen, passzív és nem eléggé kitartó ember; tehát önmaga a hibás abban, hogy egész életére munkás maradt. Az ilyesféle gondolatok nem az utolsó helyen állnak abban az erkölcsi katekizmusban, amelyet a kapitalizmus apologétái a dolgozóknak szánnak, és meglehetősen erősen élnek azon kevesek között, akiknek sikerült „karriert csinálni", nemkülönben az értelmiség körében. Míg a tőkés fia apjától vagyont illetve vállalata igazgatói tisztségét kapja örökségbe, az értelmiségi fia nem öröklött tulajdon révén válik értelmiségivé, hanem otthoni neveltetése, szülei költségén szerzett képzettsége és egész tőlük öröklött gondolkodásmódja révén. De

[21] Lásd *A. G. Rooks:* Id. mű, 8. old.

mindez nem olyan szemmel látható, mint a pénzbeli örökség, és ezzel ellentétben nem az embertől különálló, külső tulajdon, hanem személyétől elválaszthatatlan szellemi vagyon. Ezért e szellemi „örökséget" a polgári értelmiségi általában a saját érdemének véli.

Sartre-nál ez az illúzió elvont, s ezért leplezettebb formában nyilvánul meg. „Az egzisztencializmus és a nemzetek bölcsesége" című tanulmányában mondja: az ember a maga sorsának egyetlen és szuverén ura, ha az akar lenni. Miután a kapitalista társadalomban élő individuumot meggyőzte arról, hogy minden tőle függ, Sartre reá hárítja a felelősséget a körülötte létező körülményekért. Ha hiszünk neki, úgy a több millió francia munkás mindegyike maga tehet arról, hogy munkáját kizsákmányolják. „...Nincs értelme panaszkodni — írja Sartre —, mivel semmi idegen tényező nem határozza meg, mit érzünk, hogyan élünk és mik vagyunk."[22]

Sartre e szavakkal nyilván azt akarja mondani, hogy minden embernek egymagában kell megküzdenie az élet nehézségeivel, és a kedvezőtlen körülményekre való hivatkozás nélkül elrendeznie a maga sorsát. Ha ez így van, akkor Sartre szabadság- és felelősségelméletét a szélsőséges individualizmus szelleme hatja át. Ám emellett Sartre szavai még olyan értelmet is rejtenek magukban — minden bizonnyal szerzőjük akarata ellenére —, amely az embermilliókat kizsákmányoltatásra kárhoztató társadalmi körülményeket igazolja.

[22] *J. P. Sartre:* L'être et le néant. 639. old.

Az egzisztencializmus etikájának szabadságelvére hivatkozva, Sartre és kommentátorai a marxizmus és az egzisztencializmus közötti hasonlóságról beszélnek. A marxisták társadalmi ideálja tényleg olyan társadalom, amelyben megvalósul az ember sokoldalú és maximális szabadsága, másrészről Sartre is — úgymond — a teljes és korlátlan szabadságot dicsőíti. De felmerül a kérdés: ki mit ért szabadságon? Sartre értelmezését láttuk már. A marxizmus szabadságfelfogása — legáltalánosabb, filozófiai értelmében — a következő: az ember felismeri az objektív történelmi szükségszerűséget, azonosítja vele saját törekvéseit és tudatosan, a dolgok lényegének ismeretében átalakítja környezetét, ezzel megszabadítva magát a számára idegen szükségszerűség spontán és vak hatásától. Sartre-nál semmi ehhez hasonlót nem találunk. Konkrétabb, társadalmi értelemben a szabadság a marxizmus szerint elsősorban anyagi és gazdasági szabadság. Az anyagi szabadság, először: az ember megszabadulása a természeti erők uralmától, s a természet erőinek ésszerű felhasználása szükségletei kielégítésére. Másodszor: az ember megszabadulása a kenyérgond lealacsonyító nyűgétől, hogy lehetővé váljék alkotóképességeinek szabad fejlődése. A gazdasági szabadság: a szabad munka — vagyis a termelési eszközök magántulajdonának és a bérmunka kizsákmányolásának megszüntetése, a későbbiekben pedig a munkabérrendszer megszüntetése, és a munka elsőrendű életszükségletté válása. A politikai szférában a szabadság az osztályok és a politikai kiváltságok felszámolását jelenti, az

igazi egyenlőség és a társadalmi-politikai életben való általános részvétel feltételeinek megteremtését, a továbbiakban pedig az állam elhalását és nem a kényszeren, hanem minden egyes ember öntudatán alapuló társadalmi fegyelem kiépítését. Amint erről meggyőződhettünk, az egzisztencialista szabadságdoktrínában nem található semmi ehhez hasonló; az egyén szabadságának társadalmi feltételeit ez semmibe veszi.

Az abszurdum apológiája és a pesszimizmus hirdetése

Az egzisztencialisták olyan erkölcs megteremtésére tartanak igényt, melynek alapelve az emberi szabadság legyen, következésképp az erkölcsi követelmények az ember korlátlan szabadságának követelményeit fejezzék ki. A szabadság — írja Simone de Beauvoir — az a forrás, amelyből valamennyi morális értékünk fakad, s melynek révén életünk igazolást és értelmet nyer; az a törekvés, hogy szabadok legyünk, s az a kívánság, hogy erkölcsösek legyünk: azonos.[23] Az egzisztencialisták által felvázolt perspektívák tehát nagyon kecsegtetőek: garantálják a szabadságot, mihelyt elfogadjuk erkölcsüket. Azt már láttuk, mit jelent az egzisztencialisták szabadsága filozófiai és társadalmi tekintetben, ismerkedjünk most meg morális szabadságukkal.

Sartre erkölcsi rendszerének lényege néhány mondatban kifejezhető. Minthogy egyfelől nincs isten, aki

[23] Lásd *S. de Beauvoir:* Id. mű, 34,, 35. old.

határozott erkölcsi parancsolatokat adhatna az embernek, másfelől az embernek nincs lényege, amelyből következtetni lehetne arra, mi a jó és mi a rossz — nem léteznek objektív erkölcsi értékek és törvények. „Nincsen sehol megírva, hogy a jó létezik, hogy becsületesnek kell lenni, hogy nem kell hazudni... Minden meg van engedve, ha Isten nem létezik, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások."[24]

Sartre ezt a tételét az ateizmusból és a szabadságfogalomból folyó logikus következtetésnek nevezi. A valóságban e tétel egyértelmű az erkölcs tagadásával általában. Sartre polgári kritikusai nem jártak messze az igazságtól, mikor morális nihilizmussal vádolták meg. Maga Sartre azonban azt tartja, hogy ő nem mindenféle erkölcsöt tagad, hanem csak a hagyományok szolgai követésének, a képmutató formaságoknak és az ember számára idegen törvények zokszó nélkül való elismerésének erkölcsét.

A Sartre hirdette új morál egyszerűen azt jelenti, hogy az egyén ledobja magáról a társadalom által rárakott erkölcsi kötelezettségeket, és csak azokat az erkölcsi normákat tartja meg, melyeket önmaga ad önmagának. A „Legyek" című drámában Oresztész azt mondja: „Arra ítéltettem, hogy ne ismerjek semmiféle más törvényt a magamén kívül."

Az a tradicionális erkölcs, amelyet Sartre megdönt, a kapitalista társadalom erkölcse. Ez valóban ellenségesen áll szemben az emberrel és valóban képmutató,

[24] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 45—46. old.

de az ellene vívott küzdelem nem az, hogy az egyes ember megtagadja követelményeinek elismerését és teljesítését, hanem a néptömegek közös harca a kapitalizmus megsemmisítéséért és a szocialista társadalom felépítéséért. E küzdelem és az új társadalom megteremtése során munkálják ki a dolgozó tömegek az új erkölcsöt — a szolidaritás erkölcsét, a társadalmi fegyelem, a harcban való önálló kezdeményezés[25] fegyelme tudatos, önkéntes elfogadásának erkölcsét. Az pedig, amit Sartre ajánl, nem a burzsoá erkölcs elleni hare, hanem az általában bármiféle erkölcs ellen lázadozó magányos értelmiségi passzív tiltakozása, olyan tiltakozás, amely leggyakrabban nem más, mint a képmutató burzsoá erkölcs fonákja.

Az, aki úgy döntött, hogy az egzisztencialista erkölcs útjára lép, rögtön észreveszi, hogy ez a morál semmit az égvilágon nem mond arról, mit kell tennie. „Semmilyen általános jellegű morálból nem kaphat választ arra, mi a teendője..."[26] — mondja Sartrc. Az egzisztencializmus „az ember emlékezetébe idézi, hogy egyedül ő a törvényhozó, és hogy magárahagyottságban dönt önmaga felől".[27] Ez azt jelenti, hogy a társadalom semmiféle útmutatást, még csak tanácsot sem ad az embernek arra nézve, mit kell cselekednie; sőt mi több, az ember egyáltalán nem rendelkezik olyan objektív kritériumokkal sem, amelyekre saját erkölcsi szabályainak kidolgozásában és cselekedeteinek értékelésében

[25] Lásd *Lenin* Művei. 27. köt. 476. old.

[26] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 52. old.

[27] Ugyanott, 82. old.

támaszkodhatna. De hát akkor mihez igazodjék? Sartre látszólag választ ad e kérdésre: az individuumot tetteiben az a cél vezérelheti, hogy olyan emberré alakítsa magát, aki az egész emberiség számára eszményi példaként javasolható. „...Semmit sem tehetünk anélkül, hogy az általunk megvalósítandó ember kialakításán munkálkodva egyúttal meg ne valósítanók az embernek egy olyan képét, amilyennek szerintünk lennie kell." Tehát minden egyes ember „törvényhozó, aki önmagával együtt az egész emberiséget is választja"; én úgy cselekszem, „hogy az emberiség az én tetteimhez igazodjon".[28]

Az etika történetében egyszer már történt kísérlet az erkölcsi követelmények ilyen módon való meghatározására. A XVIII. század végén Immanuel Kant a következőképpen fogalmazta meg az alapvető erkölcsi törvényt: úgy cselekedjél, hogy saját erkölcsi szabályaid az általános erkölcsi kódex szabályaivá lehessenek. Ám nyomban felvetődik a kérdés: hogyan kell tulajdonképpen cselekedni, vagy — ha Sartre etikájának megfelelően fogalmazunk — milyen legyen az ember, hogy példát vegyenek róla? Erre a kérdésre sem Kant, sem Sartre nem ad választ. De Kant legalább nem zárja ki az „általános erkölcsi törvényhozás" lehetőségét, Sartre viszont kategorikusan szembeszegül ezzel. Mivel nézete szerint az ember nem bír határozott lényeggel, amely az összes emberre kiterjedne, tehát bármilyen mintát teremt is a maga képében egy ember vagy embercsoport, a többi ember nem tud

[28] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 39., 40., 43. old.

ehhez igazodni és erkölcsileg nem köteles példájukat követni. A többiek kénytelenek újra választani az emberi lényeget. Más szóval, az ember arra ítéltetett, hogy „kénytelen percenként kigondolni az embert"![29] Ám ez esetben mi értelme van annak, hogy az ember lényeget válasszon, ha ez úgyis elérhetetlen marad? Miért törekedjék az egyén arra, hogy példát alkosson az emberiség számára, ha úgysem követi senki? És egyáltalán: mi szüksége van az emberiségnek az ideális ember mintájára, ha nem törekszik annak megvalósítására, örökösen válaszúton marad, semmivel sem jutva közelebb a kitűzött célhoz, s mindig elölről kell kezdenie az egészet? Bármennyit hangoztatja is Sartre, hogy az ő erkölcse teremtő, s nem utánzó jellegű, és hogy a morális választás „teremtést és elgondolást"[30] jelent, állításai minden értelmüket elvesztik, ha a teremtés során semmi nem kerül megalkotásra, ha az „elgondolás" nem hajt hasznot az emberiség számára, és csak azzal a kétes értékkel bír, hogy az „elgondoló" kielégülést talál egyéniségének eredeti voltában.

A marxista etika nem zárja ki az erkölcsből az alkotás mozzanatát, amelyre Sartre gondol. Lenin a szocialista társadalom építésének első napjaitól fogva nem egyszer hangsúlyozta: a kommunista erkölcs megszilárdítása nem egyszerűen azt jelenti, hogy a tömegek elsajátítják a társadalmi fegyelem kész formáit, hanem azt, hogy „a tömegek kidolgozzák a

[29] Ugyanott, 47. old.

[30] Ugyanott, 72. old.

munkafegyelem új alapjait".[31] Ugyancsak Lenin mutatott rá az „egyes csoportok" kezdeményezésének óriási szerepére az új erkölcs megalkotásában. A szocialista, majd a kommunista társadalom építése folyamán nemcsak új erkölcsi normák és kritériumok alakulnak ki, hanem kifejlődik az új emberideál is. A mi eszményünk — a kommunista társadalom embere, aki minden erejét tudatosan a nép szolgálatába állítja, magas színvonalú szellemi szükségletekkel, esztétikai ízléssel és fejlett kultúrával rendelkezik az emberi élettevékenység valamennyi területén. Mély humanizmus, az emberek szeretete és megbecsülése, elvhűség és bátorság jellemzi. De ez az ideál nem merevedett holt dogmává. A mi társadalmunk emberei társadalmi és egyéni életükben egyre újabb és újabb vonásokkal gazdagítják és konkrét tartalommal töltik meg, s ennek eredményeképpen a kommunista jövő emberének alakja mind kézzelfoghatóbbá és élőbbé válik. Ugyanakkor azonban ez az alak nem válik egyetemes formulává. A kommunista jövő emberének joga van az egyéniségre nemcsak képességeiben, szükségleteiben és hajlamaiban, hanem az erkölcsi problémák eldöntésében is, hiszen az általánosan elfogadott normák nem merítik ki az emberi élet egész gazdagságát és konkrétságát. A kommunista erkölcs követelményei nem foglalhatók egyszer s mindenkorra adott és mindent átfogó parancsolatgyűjteménybe. Minden embernek lehetősége van az alkotásra, jogában áll a fennálló erkölcsi képzeteket újabbakkal kiegészíteni, de csak azzal a

[31] *Lenin* Művei. 27. köt. 253. old.

feltétellel, hogy az egyes emberek törekvései végső soron eredménnyel járjanak, hozzájáruljanak az erkölcsi ideál fejlődéséhez, gazdagodásához és valamennyi ember erkölcsi fejlődéséhez, s ne valami eredetieskedő különc értelmetlen szeszélyei legyenek.

Sartre állandóan hangsúlyozza, hogy az erkölcsi kritériumok, melyek segítségével a cselekedeteket értékeljük, nem léteznek előre adottként, hanem a cselekedetek választásának folyamatában jönnek létre. A marxisták szintén tagadják azt, hogy léteznének valamiféle öröktől fogva megállapított, a társadalmi gyakorlatot megelőző erkölcsi kritériumok. Ennek ellenére bármely pillanatban, mikor az egyes ember valamely cselekedetet végrehajt, már léteznek ilyen kritériumok, melyeket a társadalom egész megelőző fejlődése és az emberiség által kitűzött célok határoznak meg. Sartre viszont azt akarja mondani, hogy az egyén minden egyes cselekedetben maga alkotja meg az erkölcsi kritériumokat és értékeket — egyik vagy másik cselekedet választásával egyszersmind azt is eldönti, mi a jó számára: „Az ilyen vagy amolyan lét választásával egyszersmind azt is megerősítjük, hogy választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választhatjuk soha."[32]

Ám ebben az esetben hogyan mondható meg, hogy egy cselekedet jó-e vagy rossz? Ha Sartre-ra hallgatunk, kiderül, hogy cselekedet egyszerűen nem lehet rossz: „Nem vagyunk képesek a rosszabbat választani, min-

[32] *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 39. old.

den tettünknek jónak kell lennie!"[33] Sartre hőse, Oresztész, nem hajlandó megbánni szégyenletes tettét: „Az én tettemet tettem, és ez a tett jó volt." Más szóval: tégy, amit akarsz, minden cselekedeted jó! A probléma ilyen módon való felvetése először is értelmetlenné és fölöslegessé teszi az erkölcsöt. A cselekedetek morális értékelésének kérdése lekerül a napirendről, mindenféle erkölcsi követelmény tárgytalanná válik. Bárhogy cselekedjék is az ember, cselekedete erkölcsös lesz. Sartre számára ezek után már csak az marad hátra, hogy kimondja: az emberi cselekedetválasztás általában abszurd — „abszurd abban az értelemben, hogy a választás az, aminek révén minden alap, minden érv keletkezik... Abszurd, mert minden érven kívül áll."[34] Íme, hová süllyed az „új szót" hirdető egzisztencialista etika: az abszurditásnak (vagy Simone de Beauvoir kifejezésével a „kétértelműségnek") az erkölcs lényegeként való magasztalásához!

Másodszor, az egzisztencializmus erkölcsi doktrínája reális veszélyt rejt magában a társadalomra nézve: eleve igazol és a jócselekedet rangjára emel minden erkölcs elleni bűntettet. „Az elítélendő cselekedet is... igazolást nyer, mint a létezés megnyilvánulása"[35] — jelenti ki Simone de Beauvoir. Igaz ugyan, hogy Sartre, valamennyi szokásos erkölcsi kritériumot elvetve, életbe lépteti saját erkölcsi követelményét, melynek teljesítését a cselekedetek erkölcsössége kritériumá-

[33] *A. C. Rooks:* Id. mű, 13. old.

[34] *J. P. Sartre:* L'être et le néant. 559. old.

[35] *S. de Beauvoir:* Id. mű, 19. old.

nak tekinti. E követelmény: az ember cselekedeteiben önmaga szabadságát kell hogy megvalósítsa, azaz magára kell vállalnia minden felelősséget, minden morális érték egyetlen alkotójául önmagát kell elfogadnia és nem szabad azzal próbálkoznia, hogy cselekedeteit az ember rendeltetésére, objektív körülményekre, a társadalomban fennálló erkölcsi elvekre vagy égi jelre hivatkozva igazolja. Mindez Sartre szerint a „valódiságot" jelenti. Könnyűszerrel meglátható, mennyire szétfolyó és bizonytalan ez a követelmény. Az egzisztencialisták eleve igazolást nyújtanak bármilyen kalandornak, aki magát a társadalom erkölcsi követelményeitől szabadnak, s új értékek „teremtésére" hivatottnak tartja. Azt sem nehéz felismerni, kire hasonlít ez a hagyományos erkölcsöt semmibe vevő politikai kalandor, kinek az arca bukkan elő az efféle szép szavak mögül, mint „felelősség", „szabadság", „valódiság". Noha maga Sartre elítéli a fasizmust és a militarizmust, az általa rajzolt figura nagyon emlékeztet a hitleri Harmadik Birodalom „felsőbbrendű emberére".

Az egzisztencialista etika — minden ilyen irányú igénye ellenére — nem képes valódi irányítást adni az embernek az életben, nem tudja megtanítani arra, hogyan alakítson ki határozott magatartást a társadalommal szemben, amelyben él; alkalmatlan arra, hogy segítsen az embereknek életbevágó problémáik megoldásában és vezesse őket egy olyan társadalom megteremtésének útján, amely ténylegesen biztosítja morális szabadságukat. Hiszen a morális szabadság nem az erkölcsi követelmények betartásának megtagadását

jelenti, hanem az emberi lényegnek megfelelő erkölcs tudatos és önkéntes elismerését és betartását állandó külső ellenőrzés, sőt számottevő belső erőfeszítés nélkül. Ez csak a társadalmi és az egyéni érdekek teljes azonossága esetén lehetséges, vagyis: a kommunista társadalomban. Az egzisztencialisták viszont csupán illúziókat ajánlanak az embernek; a szabadság, a felelősség, az alkotás — illúzióját.

Sartre-nál még egy állítással találkozunk az egzisztencialista doktrína érdemeit illetően, de ha megvizsgáljuk, ez is teljesen megalapozatlannak bizonyul — az tudniillik, hogy nincs optimistább tanítás az egzisztencializmusnál.[36]

Már nem egyszer meggyőződhettünk Sartre-nak arról a szokásáról, hogy a szavakba olyan értelmet visz bele, amely voltaképpeni értelmükkel homlokegyenest ellenkezik. A „szabadság" rabságnak és megadásnak bizonyul, a „felelősség" — teljes felelőtlenségnek, a „valódi erkölcsösség" — amoralitásnak. Nem meglepő tehát, hogy az egzisztencialisták optimizmusa valójában pesszimizmusnak, kétségbeesésnek bizonyul. Simone de Beauvoir nyíltan kijelenti: az egzisztencialista filozófia nem ad reményt az embernek arra, hogy olyanná lesz, amilyen nem volt még, de az ember mégis arra van kárhoztatva, hogy örökké törekedjék olyanná lenni, amilyenné sohasem lesz.[37] Beauvoir ezért feltételezi, hogy az embernek nincs szüksége biz-

[36] Lásd *J. P. Sartre:* Exisztencializmus. 62. old.

[37] Lásd *S. de Beauvoir:* Id. mű, 16—17, 18. old.

tosítékra céljai megvalósítását illetően, tehát — idézi a régi mondást — „tedd amit kell, és lesz ami lesz"[38].

Meg kell hagyni, ugyancsak lelkesítően hatnak az emberre Beauvoir e szavai! Az olyan erkölcs, amely nem nyújt az embernek bizonyosságot arra nézve, hogy ideáljai reálisak és megvalósíthatók, nemcsak perspektivátlan, hanem értelmetlen is. A kommunista erkölcs ereje és életképessége éppen abban rejlik, hogy az emberiség nagyszerű jövőjének tudományos előrelátásán alapul. Az a szakadatlan harc, amelyet a mi társadalmunkban élő ember a kommunista erkölcs győzelméért, a jó és az igazság diadaláért vív — s e harcban hatalmas nehézségekkel kerül szembe —, azáltal nyer értelmet, hogy tudja: a kommunista eszményeké a jövő. Az egzisztencialista erkölcs „optimizmusa" viszont nem az embernek saját erejébe vetett hite, meggyőződése, hanem a hazárdjátékos felelőtlen hite a sikerben, a hazárdjátékosé, aki csak azért nem tud lemondani a játékról, mert hozzászokott a kockázathoz. Ezzel egyébként nem száll vitába Beauvoir sem, aki úgy véli, a morál lényege abban áll, hogy az életet valamiféle sakkjátszmának tekintsük, amelyet meg lehet nyerni, de el is lehet veszteni.[39]

Sötét színezetűek Sartre regény- és drámahőseinek hangulatai és élményei is, mikor az egzisztencialista hithez fordulnak, és az életet az abszurdum etikájának szemüvegén át nézik. Az egzisztencialista „szabadság" rejtélyeinek megértése zavarba, bizonytalanságba, sőt

[38] Ugyanott, 223. old.

[39] Lásd ugyanott, 34. old.

kétségbe ejti az embert. A szabadság nyugtalanságként, szorongásként tárja fel magát tudatunk előtt — mondja Sartre. „Férfikor" című regényének hőse, Mathieu, elérkezve a létezés filozófiája által előírt szellemi beállítottsághoz, érzi, hogyan kelti fel benne a szabadságérzet „a szorongás nyomasztó érzését."[40]

De vajon miért szorong ennyire az egzisztencialista morálban szilárdan hivő sartre-i hős? Számos oka van erre. Mindenekelőtt fél az olyan szabadságtól, amely arra kényszeríti, hogy minden ésszerű alap és kritérium nélkül válasszon, azaz úgy válasszon, hogy nem tudja, mit. Ezenfelül bármennyit válasszon is, soha nem választhatja és soha nem nyerheti el valódi lényegét.[41] Másodszor: fél az olyan felelősségtől, amelynek értelmében bűnös abban, ami nem függ tőle, s bármennyire gyávasággal és ostoba hittel vádolja is Sartre, igyekszik menekülni ettől a felelősségtől. Harmadszor: Sartre hőse teljesen magányos. Oresztész, az egzisztencialista szentségeknek áldozva, így kiált fel: „...Az ember egyedül van az üres világban..." És másutt: „Eddig még éreztem valami meleget és elevent magam körül, valami olyat, mintha egy barát lenne mellettem. És ez az imént meghalt. Micsoda űr, milyen végtelen űr, ameddig csak a szem ellát!" — Végül: az egzisztencialista erkölcs bajnokának teher a mások szabadsága. A másik ember szabadsága — írja Sartre — „az én szabadságom korlátozása... Teher számomra, amelyet úgy cipelek, hogy még csak megfordulni sem vagyok

[40] *J. P. Sartre:* Férfikor. 367. old.

[41] Lásd *J. P. Sartre:* L'être et le néant. 72., 516. old.

képes, hogy megnézhessem."[42] De hát miért csorbítja a mások szabadsága a miénket? Mint kiderül, azért, mert mások értékelik cselekedeteinket, ítélkeznek felettünk, s ennek következtében hibásakká és bűnösökké válunk.[43] Bizony rosszul jár az egzisztencialista erkölcs „teljesen szabad" képviselője, ha szabadságáért cselekedeteinek erkölcsi elítéltetésével kell fizetnie!

Szóval az abszurdum erkölcsét a gyakorlatban megvalósító embernek semmi kedve sincs az optimizmusra. Beauvoir az egzisztencializmus érdemének tekinti, hogy meghonosítja a filozófiában „a tapasztalat drámai aspektusát"[44]. Nekünk viszont úgy tűnik, hogy eme „drámaiság" annak az eredménye, hogy az egzisztencialista etika képtelen utat mutatni és eszközöket adni az embernek igazi lényege megtalálásához, a valódi boldogság eléréséhez.

A kommunista erkölcs magas követelményeket támaszt az emberrel szemben, nem titkolja előtte a nehézségeket, amelyek az új társadalom építésének és elvei győzelmének útján várnak rá. Idegen tőle a kincstári optimizmus, az élet által felvetett problémák megoldásában való felületesség, az önelégültség hirdetése. Erkölcsünk nem tagadja, hogy az embernek gyakran kell önállóan döntenie, s nem úgy tünteti fel a helyzetet, mintha itt egyszer s mindenkorra kizártak lennének a hibák és kétségek. De egyetlen marxista

[42] Ugyanott, 320. old.

[43] Lásd ugyanott, 320—321., 481. old.

[44] *S. de Beauvoir:* „Les Temps modernes", 1946. IV. 159—160. old.

sem kél dicsőítésére e nehézségeknek, s egy sem emeli őket holmi örökké az emberiség előtt álló bizonytalanság rangjára. Nem lehet társadalmunk hőse az az ember, aki örök határozatlanságban és szorongásban él, feladva a reményt, hogy megtalálhatja a helyes megoldást. A felelősségvállalás olykor nehéz feladat, de a felelősségtől menekülő ember nálunk senkinél sem talál együttérzésre, gyávának bélyegzik. A kommunista erkölcs, ellentétben az egzisztencializmus végletesen individualista doktrínájával, kollektivista erkölcs. Ez azt jelenti, hogy a magatartásának vonalát megválasztó ember nem dönt el mindent újra, „a saját kockázatára", hanem felhasználja ama közösség óriási élettapasztalatát, amelyben él és dolgozik. Nem fél attól, hogy környezete értékeli magatartását — ellenkezőleg, ő maga is a társadalom szempontjából értékeli cselekedeteit. Tudja, hogy társai a kétség, a határozatlanság nehéz perceiben, sőt még az erkölcsi normáktól való eltérés esetén is elvi bírálattal és baráti tanáccsal segítik. Ezt hirdeti a kommunista erkölcs, és ezt valósítják meg társadalmunk emberei. Következésképp a kommunista társadalomban a mások szabadsága nem korlátozza a miénket, éppen ellenkezőleg: minden egyes ember szabadságának feltétele valamennyi ember szabadsága. Íme ez az, amiért a kommunista erkölcs mérhetetlen magasságban áll Sartre és a többi egzisztencialisták erkölcsi programja fölött.

A keresztény erkölcsiség és mai hirdetői

A jelenkori burzsoá etikában fontos helyet foglalnak el a keresztény erkölcselméletek. A nyugati államférfiak és politikusok, újságírók, rádiókommentátorok és általában mindazok, akik hivatalból védelmezik a kapitalizmust, midőn a „szabad társadalom" előnyeiről okoskodnak, mindenekelőtt a nyugati világ keresztény tradícióira hivatkoznak és istent hívják segítségül a kapitalizmus jogosultságának bizonyítására. A tőkés társadalom keresztény teológiai értelmezésében a magántulajdon átváltozik „minden egyes embernek isten előtt való felelősségévé", a kizsákmányolás és a konkurrencia megfoghatatlan módon „az ember számára készült isteni tervvé" lényegülnek át, a hivatalos burzsoá propaganda képmutató és hazug követelései pedig „magasztos keresztényi ideálokká". Ugyanakkor a kommunista tanítást ateizmusa alapján erkölcstelenséggel vádolják. A kereszténység a burzsoá ideológia eszmei zászlajává lesz, a vallásos elméletek pedig az érvek fő fegyvertárává válnak, midőn a kapitalizmus dicsőítése és a szocializmus rágalmazása erkölcsi elmélkedések tetszetős formájában lép fel.

A vallásos etikának Nyugaton két fő irányzata van: a *katolicizmus* és a *protestantizmus*. A katolikus egyház

hivatalos filozófiai doktrínája a neotomizmus, amely a középkori skolasztikus, Aquinói Tamás eszméinek modernizált változata (az ő nevéből származik e filozófia elnevezése is). A neotomizmus fő képviselői francia teológusok: Jacques Maritain és Étienne Gilson.

A katolikus etika hatásáról szólva mindenekelőtt meg kell említeni a Franciaországban, Olaszországban, Spanyolországban, Latin-Amerikában, az Egyesült Államokban és egyebütt élő katolikusok tízmillióit, akikhez szinte minden nap (még a televízión át is) prédikálnak a római egyház „lelkiatyái", s buzgón igyekeznek beléplántálni az egyszerű emberek tudatába a katolikus teológiának ha nem is elméleti tételeit, de legalábbis alaphangulatát és főbb motívumait.

A protestáns teológiában több áramlat létezik egymás mellett, közülük a legerősebb a *neoorthodox* irányzat (Karl Bart és Emil Brunner svájci teológusok, továbbá az amerikai vallásos filozófusok: a Niebuhr-fivérek [Reinhold és Richard], W. Beach, valamint Paul Tillich, aki azon fáradozik — és nem is sikertelenül —, hogy a protestantizmust az egzisztencializmussal egyesítse). A neoorthodox irányzatnál jóval csekélyebb befolyással bír a *liberális kereszténység*.

Noha a XX. századi vallásos filozófusok fejtegetéseiket a bibliára és a középkori teológusokra való hivatkozásokkal támasztják alá, a modern keresztény erkölcselméletek arra tartanak igényt, hogy a legfrissebbet, a legújabbat mondják az etika tudományában. Nemcsak arról van szó, hogy a különböző vallásos irányzatok

nevében sűrűn szerepel a „neo" szócska. A nyugati teológusok a kor szellemének kifejezésére és a napjainkban felmerülő erkölcsi problémáknak a világi etikánál mélyebb megértésére tartanak igényt. A vallásos filozófusok semmivel sem maradnak el világi kollégáiktól a „forradalmi fordulatok" végrehajtását célzó sikertelen erőfeszítések terén. Maritain például azt írja: a neotomizmus „valami a »kopernikuszi forradalomhoz« hasonló kell hogy legyen a filozófiában"[1]. Nos hát, hagyjuk a keresztény erkölcs hagyományos dogmáit és vegyük szemügyre: mi az az „új", amit a XX. századi keresztény filozófusok — neotomisták, neoorthodoxok és liberálisok — létrehoztak.

A burzsoá valóság és „isten országa"

Minden nagy történelmi hagyománnyal rendelkező és viszonylag befejezett morális rendszer valamilyen formában szembeállítja azzal, „ami van", azt, „aminek lennie kell". Ez a szembeállítás valóságnak és eszményinek az emberek tudatában meglevő ellentétét fejezi ki. És minden erkölcselmélet javasol valamilyen utat a kellő és a létező közötti szakadás megszüntetésére, szól arról, mit kell tenniük az embereknek, hogy az eszmény valósággá váljon.

A keresztény vallás a valóságos „bűnös" társadalommal — azzal „ami van" — az eljövendő „isten országát a földön" szegezi szembe — az eszményi társadalmat,

[1] *J. Maritain:* Scolasticism and Politics. New York 1940. 23. old.

amelyben a jó végképp győzedelmeskedik a gonosz felett, helyreáll az igazság, és minden ember boldog lesz.

Hogyan oldják meg ideál és valóság ellentétét a modern teológusok? Ők is, akárcsak az elmúlt évszázadok hitszónokai, egyfelől az emberiség „üdvözülését" és fennkölt ideáljainak megvalósulását tanítják, és valamilyen formában még a fennálló társadalom romlottságát is elismerik, másfelől viszont az e társadalommal való megbékélésre intik az embereket. Richard Niebuhr és W. Beach nyíltan beismerik: „az erkölcsi kérdésekkel foglalkozó keresztény gondolkodók számára a XX. században csaknem axiómává vált, hogy a keresztény morálnak valamiképpen megegyezésre kell jutnia e világ szociális struktúráival"[2] (értsd: a kapitalizmus társadalmi intézményeivel).

Ám korunkban kézzelfogható lehetőséggé válik a társadalmi rossz kiküszöbölése, az embernek a kizsákmányolástól és a kimerítő munkától való megszabadulása, s ama társadalom felépítése, amelyről nemzedékek hosszú sora szőtt ködös álmokat — sőt az emberiség egyharmada már e társadalom építésének útjára lépett. Ebben a szituációban az egyház mind nyíltabban a kizsákmányoló rendszer védelmezőjeként lép fel. A megbékélés hirdetése a kapitalizmus nyílt igazolásává válik, míg a fennálló valóság bírálatának elemei csak azt a célt szolgálják, hogy az elnyomott tömegek körében népszerűséget szerezzenek a keresztény tanoknak.

[2] *W. Beach — R. Niebuhr:* Christian Ethics. New York 1955. 477. old.

A jelenkori kapitalizmus erkölcsi igazolásának és eszmei védelmének formái különbözők. A neotomisták például úgy vélik, hogy a mai világban, a bűn és káosz e világában a rend egyedüli támaszai, az isteni gondviselés közvetítői: a burzsoá állam és a római egyház. Egy katolikus hitszónok az Egyesült Államokban a következőket írja: a „pozitív törvény" (vagyis az állami törvények) az isteni törvény földi megnyilatkozása. Ezért „az egyház és az állam vezető szervei istentől nyernek felhatalmazást ilyen pozitív törvények megalkotására; akiknek pedig e törvényeket szánják (ti. a dolgozók — *O. D.*), kötelesek azoknak lelkiismeretesen engedelmeskedni"[3]. A liberális protestantizmus néhány képviselője még ennél is tovább ment a kapitalizmus iránti hűség kinyilvánításában. Egyesek közülük átlátszó módon arra kezdtek célozgatni, hogy az Egyesült Államokban — úgymond — már megvalósult „isten országa".

Kifinomultabb eszközökkel védelmezik a tőkés társadalmat a neoorthodoxok. Reinhold Niebuhr például bírálja a katolikusokat azért, hogy azonosítják istent „szimbólumaival" (ti. a társadalmi intézményekkel), isten akaratát pedig a társadalomban uralkodó törvényekkel és erkölccsel. Niebuhr — teljes joggal — úgy véli, hogy a kérdés ilyetén megoldása erkölcstelenné teszi a vallást. És csakugyan, az az erkölcs, amely a társadalmi rosszat emeli eszménnyé, és olyan törvények megtartását követeli meg, amelyek e rosszat rögzítik, lényegében az erkölcstelenséget hirdeti. —

[3] „Encyclopaedia of Morals". London 1957. 298. old.

Niebuhr ezen túlmenően még azzal is megvádolja a keresztény teológusokat, hogy kompromisszumra léptek „azokkal az osztályokkal, amelyek a társadalmi rendet meghatározzák"[4]. Ő maga gyakran bírálja a tőkés rendszert, az azt jellemző „óriási aránytalanságokat a társadalmi hatalom és a privilégiumok megoszlásában", sőt még valami ítéletfélét is kimond a kapitalizmus felett, mondván, hogy „a termelés és elosztás jelenlegi módszerei már nem képesek fenntartani a békét és a rendet a társadalomban". Kijelenti, hogy „igazságos társadalmi rend lehetetlen a gazdasági rend átalakítása nélkül"[5].

Niebuhr kritikus hangulatait és jószándékú szavait azonban nem szabad túl komolyan venni. Niebuhr ugyanis az egyenlőtlenséget, a kizsákmányolást és a társadalmi igazságtalanságot az emberi vétkesség természetes következményének tekinti. Mikor a kapitalizmust *morális* szempontból — vagyis mint aminek nem szabad lennie — elítéli, és a tapasztalt hitszónok hiteles lelkesültségével a fennálló szociális rend el nem fogadására szólít, egyszersmind igazolja azt mint *természeti* szükségszerűséget, mint az örök emberi korlátoltság megnyilatkozását. Szó ami szó, Niebuhr nem véletlenül tett szert a burzsoá filozófusok körében az „eredeti gondolkodó" hírnevére, aki „dialektikusan" leküzdi más keresztény teoretikusok egyoldalúságát.

Ilyen a teológusok viszonya ahhoz, „ami van".

[4] *R. Niebuhr:* An Interpretation of Christian Ethics. New York 1956. 130. old.

[5] Ugyanott, 163—165. old.

Látjuk, hogy egyikük sem szakít a fennálló tőkés társadalommal. Az, hogy a kapitalista valóságot morálisan elítélik, nem kötelez senkit semmire, mivel ítéletükből lényegileg nem következik, hogy az embereknek erkölcsi kötelességük a társadalom megváltoztatása. Most lássuk, mit mondanak a vallásos etikák arról, aminek „lennie kell", vagyis arról a társadalmi ideálról, aminek végül is meg kell valósulnia.

Az első, amit e téren látunk, az, hogy a kereszténység társadalmi ideálja továbbra is szándékosan utópisztikus jellegű. A teológusok többsége ma is természetfölötti beavatkozás eredményeként, isten által a földre bocsátott kegyelemként képzeli „isten országának" eljövetelét. Megvalósulásának „legrealisztikusabb" útját a keresztény liberálisok ajánlják, akik az emberiség erkölcsi tökéletesedésébe vetik reményeiket. Erre csak egyet lehet mondani: úgy látszik, az „abszolút igazság" keresztény hirdetői igen keveset tanultak a történelemből.

A második momentum, amit látunk — a keresztény ideál végletes elvontsága és anyagtalansága. A modern vallásos filozófusok írásainak egyikében sem találhatunk egy szót sem arról, vajon milyen is lesz az a társadalom, amelyben Krisztus igéi megvalósulnak, milyen lesz az élet „isten országában". A teológusok alkotó fantáziája nem jut tovább általános frázisoknál az emberiség általános boldogságáról és üdvözüléséről. A modern kereszténység ideálja nemcsak utópisztikus, hanem minden konkrét tartalom nélkül való is. Reinhold Niebuhr egyenesen kénytelen beismerni, hogy csak a

marxizmus formulázza meg ama társadalom szervezetének „technikai" (ti. szociális) alapjait, melyben megvalósul az igazság, és hogy a vallásos moralisták politikai elméletei, „amelyek megpróbálják elhallgatni vagy megkerülni az igazság technikai és mechanikai alapjait, hihetetlenül naivak a marxizmushoz képest"[6].

De ez még nem minden. A kereszténység társadalmi ideálja nemcsak utópisztikus, hanem egyszerűen — fikció. Az „isten országa" nem több szép cégtáblánál, amely a naiv vásárlót odacsalogatja az „üdvösséggel" kereskedők elfekvő árujához. A modern teológusok többsége már nem is gondolja, hogy ez az ideál valamikor tényleg megvalósulhat. „Isten országának" eljövetele a Földön — írja Richard Niebuhr és Waldo Beach — esztelen és ostoba illúzió.[7] Bart nem lát az emberekben semmi olyant, ami remélni engedne egy jobb társadalmat, melyben lehetséges lenne a jó megvalósítása. Ami Reinhold Niebuhrt illeti, ő e ponton is felülmúlta túlságosan nyílt hittestvéreit. „Isten országa" szerinte „a valóságban mindig közeledik, de sohasem valósul meg"[8]. A „dialektikus megközelítés" lehetővé teszi Niebuhrnak, hogy elérje, ami a többi teológusnak, nem sikerül: elhitesse, hogy „isten országa" közeledik, és egyszersmind a végtelenségig elodázza beköszöntésének pillanatát, épp úgy, ahogy ezt az „általános boldogulás társadalmának" burzsoá propagandistái teszik.

A kereszténység társadalmi ideálja tehát még csak

[6] *R. Niebuhr:* Id. mű, 165—166. old.

[7] Lásd *W. Beach—H. R. Niebuhr:* Id. mű, 476. old.

[8] *R. Niebuhr:* Id. mű, 60. old.

nem is egyszerűen fantasztikus kitalálás vagy beteljesülhetetlen álom. Kiderül, hogy még hinni sem kell megvalósulásában. Az „isten országa" olyan fogalom, amely a szó szoros értelmében semmit sem jelent — se realitást, se kitalálást; üres szó, amelyet a teológusok megpróbálnak rátukmálni a dolgozókra, a „sárga ördög" birodalmával való megbékélésért cserébe.

A társadalmi ideál megvalósítása az a végső cél, amely minden erkölcs alapját kell hogy alkossa. Ez az, ami céltudatossággal és értelemmel tölti el az ember cselekedeteit. A kommunista erkölcs, melynek alapelve a társadalom tudatos szolgálata, talajtalan lenne, ha a jövő nem lenne azé a társadalomé, melyben mindenki dolgozni fog, nem számítva díjazásra vagy jutalomra, csak a társadalom javát tartva szem előtt. A keresztény erkölcs alapja olyan ideál, amelynek sohasem kell megvalósulnia, és amely ezen túlmenően teljesen tartalmatlan. Az ideál fiktív volta kérlelhetetlenül az erkölcs fiktív jellegét vonja maga után — ezt mindjárt meg is látjuk.

Az ember isten szolgálatában vagy isten a kapitalizmus szolgálatában?

Kivétel nélkül az összes vallásos elmélet megegyezik abban, hogy bennük az erkölcs forrása végeredményben isten, az erkölcsösséget pedig nem úgy fogják fel, mint az embernek a társadalom iránti kötelességeinek teljesítését, hanem mint isten szolgálatát, az embereknek szóló parancsolatainak teljesítését. De az „örök"

isteni normákat a teológusoknak állandóan módosítaniuk kell a kapitalista társadalom és uralkodó osztálya változó szükségleteinek megfelelően. Ezzel kapcsolatban a modern teológiában felmerült a kérdés: hogyan kell érteni azt, hogy az ember erkölcsi elveinek forrása az isten?

A modern protestáns elmélet szerint erkölcsi kötelezettségeink egyetlen forrása isten akarata. A neoprotestánsok úgy vélik, hogy isten akarata nemcsak azt határozza meg, mit kell tennünk, hanem egyszersmind cselekedeteink értékelésének kritériuma is. „A jó az, amit isten rendel — írja Brunner —, s mindaz, ami isten akaratával ellenkezik — rossz."[9]

De milyen tulajdonképpen ez az akarat? Miféle általános elveken alapul? Melyek a törvényei ennek az isteni akaratnak? A neoprotestánsok szerint isten akarata abszolút szabad és semmivel sem korlátozott — annyira szabad, hogy nem képes engedelmeskedni semminemű elvnek, illetve képtelen követni bármiféle ésszerű törvényeket. Richard Niebuhr például azt írja, hogy isten nem elv, hanem személyiség, amely nem rendelhető alá semmiféle általános meghatározásnak: az isten sohasem „objektum", hanem mindig „szubjektum", vagyis aktív, és szabadságában áll, hogy ezzé vagy azzá legyen.[10] Más szóval az isteni akarat „abszolút szabadsága" a teljes önkénnyel egyértelmű.

[9] *E. Brunner:* The Divine Imperative. Zürich, London, Philadelphia 1947. 53. old.

[10] Lásd *H. R. Niebuhr:* The Meaning of Revelation. New York 1941. 143—145. old.

A protestáns isten, aki tetszése szerint önkényesen határozza meg, mi a jó, igen erősen emlékeztet az „abszolút szabad" egzisztencialista hősre, aki önmagát tartja az erkölcsi értékek alkotójának. Isten erkölcsi parancsaiban nem több az értelem és a megalapozottság, mint a semmit el nem ismerő individuum szeszélyeiben.

Az isteni akarat ilyen értelmezése végzetes következményekkel jár a morálra nézve. A protestánsok arra a következtetésre jutnak, hogy általános erkölcsi elvek nem lehetségesek[11]; az „abszolút szabad" istennek módjában áll, hogy a következő pillanatban valami olyant kívánjon, ami homlokegyenest ellenkezik azzal, amit e pillanatban kíván. Ezért a neoorthodoxok szerint „a jó mindig abban rejlik, hogy azt tegyük, amit isten az adott percben akar"[12]. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az „istent szolgáló" ember nem tudhatja, hogyan viselkedik majd a következő pillanatban, amikor „isten akarata" megváltozik. A következetesség és az elvhűség — úgy látszik — nem szerepel a jámbor protestáns erényei között. E tekintetben a neoorthodoxok erkölcse az egzisztencialistákéra emlékeztet; fő vonásai az erkölcsi voluntarizmus és az elvtelenség. De a kettő között lényeges különbség van. Míg az egzisztencialista elvtelensége és következetlensége az örökösen végletek között ingadozó, anarchisztikus értelmiségi szellemi alkatát tükrözi, az isteni önkény mögött más rejlik: a kisember képtelensége

[11] Lásd *E. Brunner:* Id. mű, 88. old.

[12] Ugyanott, 83. old.

arra, hogy a burzsoá társadalom mindenható eszmei gépezetétől kiinduló ellentétes erkölcsi követelmények között eligazodjon. E követelményeket ugyanis jórészt a politikai konjunktúra határozza meg, s ennek rejtelmeibe a kisember nincs beavatva, úgyhogy a „magas politika" érdekei által megszabott „erkölcsi törvények" számára semmivel sem látszanak következetesebbnek és ésszerűbbnek, mint a mennyei törvényhozó „abszolút szabad" akarata.

A protestáns etika odáig jut a relativizmusban, hogy az erkölcsi kötelességnek az ember által való megértését és az általa hozott döntést csak az adott személyt illetően nyilvánítja igaznak. Más szóval, az egy ember számára feltárult, kinyilatkoztatott misztikus megvilágosodás a többiek elől rejtve marad, és cselekedeteinek erkölcsösségét senki más nem ítélheti meg. A protestánsok, akárcsak az egzisztencialisták, felmentik az embert az alól a kellemetlen kötelesség alól, hogy cselekedeteiről számadással tartozzék a társadalom előtt. De míg az egzisztencialista hős egyszerűen nem tudja, miért így cselekedett, a protestáns sarlatán úgy tesz, mintha számára feltárult volna isten akarata, és mindenkit meg próbál győzni cselekedetei különleges, az avatatlanok számára felfoghatatlan jelentőségéről. Mint látjuk, a protestáns etika arra is jó, hogy az osztályharc éleződése idején a jámborság dicsfényével övezze az esetleges „hősöket" és „prófétákat", akik magukra vállalják a halódó kapitalizmus megmentésének misszióját. Ezek számára persze a szavakban és tettekben való elvhűség és következetes-

ség csakúgy, mint a társadalom előtt való számadási kötelezettség, túlságosan nagy tehertétel lenne.

Végeredményben tehát az életnek állítólag értelmet adó „isteni akarat" ellenére a megnyilatkozás rejtélyében és az istennek az erkölcs terén való abszolút tekintélyében szilárdan hivő ember éppúgy mindennemű morális irányítás nélkül magára marad, mint az „istentől elhagyott" egzisztencialista individuum. Az ő számára sem léteznek általános elvek és konkrét normák, amelyeket követhetne. Ami pedig istent illeti, ő — mint Brunner írja — akar valamit az emberektől, de akaratát senki nem ismeri.[13] Paul Tillich, aki az egzisztencialistákat a protestánsokkal rokon lelkületűeknek találja, kijelenti, hogy minden morális tett kockázattal jár; a földi tekintélyek elismerése és a társadalomban fennálló erkölcsi kódexek követése biztonságérzetet nyújt, az igaz erkölcsösség viszont nem szilárd valami és a teljes felelősség magunkra vállalását jelenti.[14] Egyszóval a protestánsok mindenek fölött uralkodó istene valójában néma bálvány, amely nem képes megbízható erkölcsi irányítást adni az embereknek; mindent a szájába lehet adni, amit csak jónak látnak azok, akikre a „megvilágosodás" száll — elsősorban hivatalosan elismert prófétái: Bart, Brunner, a Niebuhr-fivérek és Tillich.

A katolikus teológiában isten szintén „minden jó forrásaként" szerepel. De a neotomisták, a protestán-

[13] Lásd *E. Brunner:* Id. mű, 120. old.

[14] Lásd *P. Tillich:* Theology of Culture. New York 1959. 140—141. old.

sokkal ellentétben, az erkölcs isteni eredetéről szóló tanításukba beoltják a racionalizmus egyes elemeit. Az erkölcs alapjává nem isten akaratát teszik meg, hanem az „isteni törvényt", az isteni értelem megnyilvánulását, mely az emberi morál vonatkozásában „természeti törvényként" lép föl. A katolikus teológusok tehát azon fáradoznak, hogy istennek a racionális princípium látszatát adják, sőt magasztalják az értelmet és jelentőségét a morálban.

A katolikusok nemcsak arra törekednek, hogy morális rendszerüknek az ésszerűség látszatát adják, hanem arra is, hogy azt külsőleg vonzóvá tegyék az emberek számára. A keresztény erkölcsöt nem mint az embertől idegen valamit ábrázolják, hanem mély emberi szükségletek kifejeződéseként. A neotomista doktrínában az erkölcsiségünk alapját képező „természeti törvény" az emberi természetben — aminővé ezt isten megalkotta — jut kifejezésre, következésképpen az erkölcsi követelmények teljesítése egyszersmind az emberi potenciák realizálódása, a jó — az emberi természet teljes megvalósulása.[15] Igen ám, de ezt a törvényt a római katolikus egyháznak kell értelmeznie, az „emberi természet" pedig szerintük abban áll, hogy először, „teremtőnket szolgáljuk az evilági életben, és másodszor, örökkön boldogok legyünk vele a síron túli életben"[16]. Az első nyilvánvalóan azt jelenti, hogy az ember köteles buzgón szolgálni a „természeti törvényt" (ahogyan ezt a római katolikus klérus nagyjai értelmezik),

[15] Lásd „Encyclopaedia of Morals" 13—15., 296. old.

[16] Ugyanott, 296. old.

a második pedig azt, hogy mondjon le az őt megillető jutalomról a földi életben.

Tehát a protestáns és a katolikus erkölcselméletekben egyaránt isten azt parancsolja csak, amit a vallás igehirdetői adnak a szájába. A „Mindenható" — az egyház engedelmes szolgája; az „Istenatya", az ember teremtője — „fiúistennek" bizonyul csupán, a hivatalos vallás szülöttének, akit szülője ama társadalom „képére és hasonlatosságára" teremtett, amelyet szentesíteni hivatott.

Magasrendű erkölcsiség az erkölcstelen társadalomban

A kereszténység belső ellentmondása különösen világosan mutatkozik meg abban, hogyan oldják meg a teológusok a vallási erkölcsi normák teljesíthetőségének problémáját. A keresztény morál egyfelől igényt formál arra, hogy maximálisan magasrendű és eszményi erkölcsiséget képviseljen, amely felülemelkedik a „bűnös társadalom" vétkein. Másfelől viszont nem lehet más, mint idealizált burzsoá morál. Ez az ellentmondás egész sereg nehézség elé állítja a teológusokat. A keresztény erkölcsiség hirdetői a következő dilemmával kerülnek szembe: vagy elismerik, hogy erkölcsük egyes követelményei a fennálló társadalomban gyakorlatilag teljesíthetetlenek, és ezzel elismerik az általuk hirdetett erkölcsiség fiktív voltát, vagy lemondanak e követelményekről, s ezzel elismerik, hogy moráljuk semmivel sem áll magasabban az uralkodó burzsoá erkölcsöknél.

A katolikusok és néhány protestáns ebből a dilemmából úgy próbál kikerülni, hogy határvonalat húz isten közönséges parancsolatai — ezeket mindenki teljesítheti — és ama elrendelései között, amelyeket csak a jámborok — a keresztényi ideálok önkéntes bajnokai — képesek követni. A közönséges parancsolatok közé sorolják az olyan szabályokat, mint: „ne ölj", „ne lopj", „ne kívánd meg a te felebarátod feleségét" és így tovább. E parancsolatok megtartásában nincs semmi sajátosan keresztényi; egyszerűen az emberi együttélés normái, amelyek több társadalmi-gazdasági formációt éltek át, de újabban gyakran sajátosan burzsoá tartalommal telítődnek. A tőkés társadalomban más ember munkájának és e munka termékének elsajátítása nem számít se lopásnak, se rablásnak; más népek természetadta és emberkéz létrehozta kincseinek az imperialisták által való eltulajdonítása morális igazolást nyer; a „ne lopj" elsősorban a magántulajdon sérthetetlenségét jelenti. Ugyanígy a „ne ölj" parancsolatát is a burzsoá társadalom mindennapos gyakorlatára alkalmazva értelmezik, és a kapitalizmus által periodikusan előidézett háborúk vonatkozásában egyszerűen alkalmazhatatlannak minősítik.

Így tehát a keresztény erkölcs ama parancsolatai, amelyek — noha olykor eléggé sajátos módon — valóban alkalmazhatók a kapitalista társadalom gyakorlatára, valójában nem egyebek, mint a burzsoá erkölcs követelményei. Ami pedig az „isteni elrendeléseket" illeti — például az olyan követelményeket, mint: „menj, add el, amid van, és oszd szét a szegények között",

vagy „szeressétek ellenségeiteket", „ne álljatok ellent erőszakkal a gonosznak" — ezek nem alkalmazhatók a burzsoá társadalomra és talán arra jók csupán, hogy az egyház magasztos és humánus elvek bajnokának tüntethesse fel magát. Tehát amennyiben a keresztény morál eltér a burzsoá erkölcstől, annyiban teljesíthetetlen, azon a fokon pedig, ahogyan az életben alkalmazzák, semmivel sem áll fölötte a burzsoá erkölcsnek.

Más úton igyekeznek leküzdeni a keresztény ideál és a kapitalista valóság ellentmondását a liberális protestánsok; szerintük a keresztény erkölcsnek kivétel nélkül valamennyi normája megvalósítható a gyakorlatban — csak meg kell győzni ésszerűségükről az egész emberiséget. Stanley Johns például „Krisztus alternatívája a kommunizmushoz" című könyvecskéjében kijelenti: rendíthetetlenül hisz abban, hogy a mindennemű erőszakot kizáró igazságos társadalom felépíthető — és fel is fog épülni —, ha minden ember meggyőzetik arról, hogy Krisztus végrendeletének megfelelően kell élnie. Néhány liberális még ennél is tovább ment. Az erkölcsi tökéletesedés hirdetéséről áttértek a kapitalista társadalom magasztalására. Francis Peabody egyenesen azt nyilatkoztatta ki, hogy a krisztusi erkölcsi elvek már jelenleg is érvényesülnek az „indusztriális világban" (ti. a modern kapitalista társadalomban), csupán ki kell terjeszteni hatásuk szféráját.

Ebben a kérdésben is Reinhold Niebuhr az, aki a probléma legmélyebb megértésére tör. Bírálja a liberalizmus „szentimentális illúzióit" csakúgy, mint az orthodox

kereszténység „bomlasztó pesszimizmusát", s „dialektikus" elméletet dolgoz ki az ideálok és a valóság közötti ellentmondás leküzdésére. Erkölcsi doktrínája a következőkben foglalható össze: Krisztus erkölcsi tanítása nem vonatkozik közvetlenül az emberi társadalom morális problémáira — e tanítás túlságosan ideális. Nem tesz engedményeket bűnös mivoltunknak és „természetes" impulzusainknak (önfenntartási ösztön, anyagi javak igénye, tulajdonra törekvés). Nem veszi figyelembe cselekedeteink szociális következményeit sem: a gonosszal szembeni erőszakos szembeszegülés feladása agresszióra ösztönözhet, a mindent megbocsátás szabaddá teszi a bűnöző kezeit. Következésképpen Krisztus erkölcsi tanításai alapján nem lehet a társadalomra alkalmazható magatartásrendszert alkotni. Másfelől azonban az ember erkölcse nem alapulhat a társadalmi élet törvényein, mivel a társadalom bűnös, romlott.[17] Mit tanácsol hát Niebuhr az embernek? Az élet — mondja — a „megvalósíthatatlan ideált" és a „bűn és a rossz valóságát" foglalja magába. Tehát az embernek valamilyen középutat kell választania az életben, szakadatlanul kompromisszumot kell létesítenie a jó és a rossz között. „Az üzletember — írja Niebuhr — kénytelen létfenntartási eszközeit egy olyan gazdasági rendszer keretein belül megszerezni, amelyben az abszolút becsületesség valószínűleg az öngyilkossággal lenne egyértelmű. Józan belátása által vezettetve talál majd valamilyen kompromisszumot az amorális cselekedetek — amelyekre a társadal-

[17] Lásd *R. Niebuhr:* Id. mű, 53. old.

mi rendszer kényszerűsége hajtja—, és a lelkiismerete diktálta ideális lehetőség között."[18]

Nem kell hozzá különös éleselméjűség, hogy megfejtsük Niebuhr „dialektikus" erkölcsmagyarázatának igazi értelmét. A kapitalista társadalom és erkölcsei megmaradhatnak úgy, ahogy vannak, de emellett megőrződnek a „megvalósíthatatlan ideálok", amelyeknek ugyan semmi közük sincs a tényleges erkölcsökhöz, de szépen csengő fráziskénti felhasználhatók a kommunizmus elleni támadásokban. Ami pedig az erkölcsi „kompromisszumot" illeti, ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a tőkés — mint eddig — továbbra is kizsákmányolja a munkást és elkövet becstelen cselekedeteket — erre „hajtja a kényszerűség" —, de időről időre az „ideális lehetőséggel" kapcsolatos fennkölt gondolatokkal tisztítja meg lelkét. A keresztény erkölcs, mint látjuk, valóban éppúgy fikció, mint társadalmi eszménye.

De Niebuhr erkölcsi doktrínájában van még egy figyelemre méltó motívum. Ha az ember minden egyes erkölcsös cselekedete kompromisszum, akkor bárhogy is cselekszik, mindig bűnös marad: „...A vallás — mondja Niebuhr — egyetlen cselekedetünket, még a legjobbat sem szabadítja meg a bűntudattól."[19] Kijelentve, hogy az erkölcsi ideáloknak az emberi cselekedetekben való megvalósulása elvileg lehetetlen, patetikusan felkiált: „De nem vagyunk-e mindnyájan méltatlan szolgái istennek?" Miután az embert

[18] Ugyanott, 76. old.

[19] *R. Niebuhr:* Id. mű, 79. old.

rávette, hogy béküljen meg az erkölcstelen társadalommal, Niebuhr önostorozást, megalázkodást tanácsol neki.

Niebuhr az ember legfőbb bűnének nem az erkölcstelenséget látja, hanem a nagyratörést, többek között a magasrendű erkölcsi elvek valóraváltásának igényét is. „Minél magasabbra irányulnak az ember törekvései, annál bűnösebb igények kísérik őket"[20] — írja. Majd így következtet: „Az emberek e bűnös igénytől nem az abszolút cél elérésével menekülhetnek meg, hanem annak beismerésével, hogy képtelenek azt elérni. A bűnbánat révén menekülhetnek meg, ez az út vezet az isteni kegyelemhez. Más szóval: az ember korlátozottságának beismerése alapjává válhat az istennel való megbékélésnek."[21] Közérthető nyelvre lefordítva, a legsúlyosabb bűn: ha erkölcsösek akarunk lenni — a legnagyobb erény: ha lemondunk a kísérletekről ennek elérésére, és beismerjük bűnös mivoltunkat. „...A rossz a legkifejlettebb formájában mindig az a jó, amely arra tör, hogy jobbnak látsszék, mint amilyen"[22] — gonoszkodik Niebuhr, nagyon átlátszóan a kommunizmus tanára célozva.

Előttünk a fonákjára fordított erkölcs doktrínája. E doktrína értelmében az embereknek le kell mondaniuk arról, hogy harcoljanak a kapitalista társadalom emberének megszabadításáért az őt körülvevő és beléivódott szennytől, hogy harcoljanak a jobb tár-

[20] Ugyanott, 82. old.

[21] Ugyanott, 85. old.

[22] *R. Niebuhr:* Id. mű, 83. old.

sadalomért és az erkölcsi eszmények megvalósításáért, és meg kell békülniük azzal a társadalommal, amelynek gazdasági viszonyai szüntelenül újra termelik a bűnt és az erkölcstelenséget.

A kommunista erkölcs gyökeresen más, elvileg eltérő módon oldja meg az erkölcsi eszmények megvalósítása és a jónak a rossz fölötti győzelme problémáját. Az erkölcsi eszmények megvalósítása nem lehetséges sem oly módon, hogy valamely individuum elhatározza: ő maga ragaszkodni fog valamilyen ideális elvekhez, sem azáltal, hogy erkölcsi prédikációkat intézünk azokhoz, akik számára a társadalmi rossz a létezés nélkülözhetetlen feltétele. A harc a jó győzelméért a rossz fölött: a dolgozók közös harca az erkölcstelen társadalom megsemmisítéséért és olyan társadalom felépítéséért, amely megszabadítja az embert ama kényszerűségtől, hogy rab legyen vagy másokat kiraboljon, hogy hazudjon, alakoskodjék és alkudoznia kelljen lelkiismeretével. Lenin így fogalmazza meg ezt „Az ifjúsági szövetségek feladatai" című művében:

„Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül."[23]

A kommunista erkölcs nem megbékélésre neveli az embereket, hanem a rosszal szemben való engesztelhetetlenségre, arra tanítja őket, hogy ne az égi kegyelemben bizakodjanak, hanem maguk vívják ki a jó győzelmét. A kommunista társadalom építőjének

[23] *Lenin* Művei. 31. köt. Szikra 1951. 296. old.

erkölcsi kódexe különös erővel hangsúlyozza az engesztelhetetlenséget minden rosszal, minden igazságtalansággal szemben.

A kereszténység „magasztos parancsolatának" kudarca

A keresztény erkölcsben fontos hely illeti meg a szeretet parancsolatát, mint az emberek közötti kapcsolatok alapvető elvét. A keresztény filozófusok közül még azok is, akik semmiféle konkrét normát nem ismernek el, meghagyják tanaikban a szeretet elvét, mint az ember morális magatartását meghatározó elvet. Különösen nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek az elvnek a protestáns teológusok, akik nem érik be a katolikusok lapos közhelyeivel a „mindent megbocsátó szeretetről", és megpróbálják valahogy a kapitalista társadalomra alkalmazni a „szeresd felebarátodat" parancsolatát. Reinhold Niebuhr különös, kifacsart értelmet ad e parancsolatnak. „A keresztényi szeretet parancsolata — írja — nem azért követeli meg, hogy szeressük felebarátunkat, mert az ugyanolyan jámbor, mint mi..., nem is azért mert »tisztelnünk kell a személyiséget«..., hanem azért, mert isten szereti őt."[24] Ennek a teológiai skolasztikának — a hit rejtelmeibe be nem avatott ember nyelvére lefordítva — az az értelme, hogy az emberben nem az anyagi és szellemi javak megalkotóját, a természet urát és átalakítóját kell tisztelnünk, hanem

[24] *R. Niebuhr:* Id. mű, 191. old.

„szeretnünk" kell benne az Úr gyenge teremtményét, aki alázatosan várja az ég kegyét — egyszóval: segítenünk kell az önostorozásban és megalázkodásban. „A szeretet legmagasabb formája — írja Niebuhr — a megbocsátás, mert mindnyájan, magamat is beleértve, egyképen távol vagyunk istentől (értsd: védtelenek és tökéletlenek vagyunk — *O. D.*) és egyformán az ő kegyelmére szorulunk."[25] Testvére, Richard Niebuhr, ugyanezt sokkal egyszerűbben fogalmazza meg: az emberszeretet — szánalom, nem pedig tisztelet, részvét, nem pedig szenvedély.[26]

Az ember szeretete és megbecsülése a kommunista erkölcs elvei közé tartozik. A mi erkölcsünkben az emberhez való viszony alapja: megszabadítása a társadalmi elnyomás minden formájától, alkotóképességeinek kibontakoztatása. Ugyanakkor társadalmunkban az emberek mindennapi kapcsolatainak egyik irányadó elve az emberi egyéniség tisztelete — ez kifejezésre jut a kommunizmus építőjének erkölcsi kódexében is. Ez a kapcsolat nem a gyenge teremtmény iránti szánalom és részvét, hanem az emberi méltóság tisztelete. E méltóság alapját nem az embernek valamiféle misztikus isteni eredetében látjuk, hanem abban, hogy az ember kimeríthetetlen alkotóképességekkel, magasrendűen szervezett pszichikummal és gazdag lelkivilággal rendelkezik, és létre tudja hozni azt a társadalmat, amelyben nem lesz rabja

[25] Ugyanott, 53. old.

[26] Lásd *H. R. Niebuhr:* Christ and Culture. New York 1951. 18—19. old.

többé sem a természeti, sem a társadalmi erőknek, A mi erkölcsünk nem mindent-megbocsátásra tanít. hanem ellenkezőleg: maximális igényességre az emberrel szemben. Az emberhez való viszonyunk alapja nem korlátozott mivoltának apológiája, hanem a határtalan fejlődésébe vetett hit.

Reinhold Niebuhr, a megbocsátást a szeretet legmagasabb rendű megnyilatkozásának nyilvánítva, kénytelen elismerni, hogy a társadalom, amelyben él, nem minden tekintetben kedvez e követelménynek. A jogtalanság áldozatától — írja — nem várható el, hogy ne küzdjön elnyomói ellen, még ha beismeri is bűnösségét; lehetetlenség „rábeszélni a négert: azzal igyekezzen igazságos bánásmódot kiérdemelni a fehér emberek részéről, hogy megbocsát nekik"[27]. „Természetesen gondolnunk kell arra — írja Niebuhr másutt —, hogy az embernek nem áll szabadságában magasabbra emelkedni, leküzdeni a természet (!) egész rendjét, amelyben él, és amely arra kényszeríti, hogy versenyre keljen másokkal."[28] A „természet rendje", amely az emberek között konkurrenciát szül: — könnyű kitalálni — a kapitalista társadalom. Ha valaki nem rendelkezik Niebuhr „dialektikus" képességével, erre azt gondolhatja, hogy ha így áll a dolog, akkor ezt a rendet kell megsemmisíteni, és más alapokra kell felépíteni a társadalmat. Niebuhr ezért siet meggyőzni az olvasót, hogy „a jóakarat és az emberi jóindulat

[27] *R. Niebuhr:* Id. mű, 205—206. old.

[28] Ugyanott, 182. old.

legnagyobb eredményeit a társadalomban nem garantálhatja semmiféle politikai rendszer"[29].

Hogyan képzeli hát Niebuhr a szeretet elvének alkalmazását ama gyakorlatban, amely ellentétben áll ezzel az elvvel? A szeretet követelményének, írja, csak az lehet az értelme, hogy valójában nem szeretünk, s „az emberi akaratnak nem adatott meg, hogy e parancsolatnak eleget tegyen"; a szeretet parancsolata ezt jelenti: „Érzem, hogy szeretnem kell."[30]

Itt újra illuzórikus-fiktív problémamegoldást látunk, Niebuhr e mondatának az az értelme, hogy a keresztény erkölcs éppen azért hirdeti fokozottan a „felebarát iránti szeretetet", mert a kapitalista társadalomban e szeretetnek nincs helye. Akaratlanul eszünkbe jutnak **Marx** szavai a vallásról: ez „az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága."[31]

Niebuhr és a többi burzsoá teológus erkölcsi doktrínáinak lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy kiforgatják az értelmét ama morális értékeknek és ideáloknak, amelyek az elnyomott tömegek vágyainak és reményeinek kifejezői voltak; ezeknek az értékeknek fantasztikus-illuzórikus jelleget adnak, földi tartalmukat elsikkasztják, megvalósulásukat a túlvilágba próbálják áthelyezni, s gátlástalanul üzérkednek ezekkel az ideálokkal a kapitalizmus dicsőítése és a szocializmus rágalmazása céljából.

[29] Ugyanott, 181—182. old.

[30] Ugyanott, 188—190. old.

[31] *Marx — Engels* Művei. 1. köt. 378. old.

Megvizsgáltuk a napjainkban Nyugaton legismertebb öt etikai elméletet. Láthattuk, mily nagyra törő igényekkel lépnek fel szerzőik. Akár egy újabb „kopernikuszi forradalom" véghezvitelét jelentik be, akár minden eljövendő etika prolegomenáját akarják létrehozni, akár pusztulásra kárhoztatják az egész eddigi etikát, akár teljesen új elvekre szándékoznak felépíteni az erkölcs tudományát — a lényeg ugyanaz. Minden egyes mai burzsoá filozófus el akarja hitetni mindenkivel, hogy az ő elmélete kivételes helyet foglal el az etikai gondolat egyetemes történelmében és gyökeres fordulatot jelent az etikában. De bárhogyan is reklámozzák elméletüket a nyugati etikusok, nem nagyon sikerül leplezniük elméleti gyengeségüket és képtelenségüket arra, hogy megoldják azokat a kérdéseket, amelyeket a viharosan és ellentmondásosan fejlődő élet az etika elé állít.

Az egyik ilyen kérdés az, hogyan lehet meghatározni a jót és a rosszat, milyen tudományos kritériumok alapján lehet morális szempontból értékelni az egyes emberek cselekedeteit és a társadalmi élet eseményeit. Mikor az emberek ítélkeznek mindarról, ami jelenleg a világban történik, és a jelenségekhez olyan értékelése-

ket fűznek, mint: haladás és reakció, demokrácia és zsarnokság, szabadság és szolgaság, jótett és bűn, ezzel egyszersmind morális szempontból is értékelik e tényeket — mint olyanokat, amelyek megfelelnek vagy ellentmondanak erkölcsi eszményeiknek, az igazságosságról és a humanizmusról alkotott fogalmaiknak, mint olyanokat, amelyek morális szempontból helyeslést érdemelnek, vagy ellenkezőleg, elítélést váltanak ki. Más szóval: e jelenségeket mint jót, illetve rosszat értékelik.

A kapitalista országokban azonban a dolgozók millióinak nem könnyű eligazodniuk abban a szakadatlan éles harcban, amely a reakció és a haladás, a béke és a háború erői között folyik a világon, nem könnyű helyes álláspontot kialakítaniuk a Föld legkülönbözőbb pontjain zajló különféle események sokaságával kapcsolatban, amelyekben e harc megnyilvánul. Kommentátorok és szemleírók, egyházi szónokok és „tudományos" cikkírók egész hadserege fáradozik azon, hogy az egyszerű embereket megzavarja, közismert tények értelmét és jelentőségét elferdítse, jónak tüntesse fel azt, ami ellenkezik ugyan az emberek akaratával és vágyaival, de előnyös a kapitalizmusra nézve, s rossznak bélyegezze a szocializmus erőinek minden győzelmét. Hiszen a szocializmus és a kapitalizmus ideológiai harca nem elsősorban elvont elméletek és általános ideálok propagandája, hanem ama mindennapi tények értékelése is, amelyeknek tartalma mindenki számára ismert, de társadalmi és erkölcsi jelentőségük különféleképpen értelmezhető.

De miként segíthet itt az etika? Arra semmilyen elmélet sem képes, hogy egyszer s mindenkorra megmondja: mi konkrétan a jó és a rossz, nem képes előre értékelni minden egyes eseményt az emberiség életében. De az etika igenis adhat általános kritériumokat az értékeléshez, hogy az emberek maguk tudjanak ítélni más emberek cselekedeteiről, államférfiak és közéleti személyiségek működéséről, az államok törvényeiről és döntéseiről.

Hogyan tesznek eleget hát ennek a feladatnak a burzsoá erkölcselméletek? A protestáns etika azt mondja, hogy a más emberek cselekedetei valamilyen magasrendű, az egyszerű halandók számára felfoghatatlan értelemmel bírnak; aszerint jók vagy rosszak, hogy megfelelnek vagy ellentmondanak isten akaratának; hogy mit tartalmaz ez az akarat, az értelemmel nem deríthető ki, egyébként is felfoghatatlan és előre nem látható módon változik. Tehát az egyszerű embernek nem szabad hinnie azokban az ítéletekben, amelyeket élettapasztalata, értelme és lelkiismerete sugall neki, megengedhetetlen, hogy maga értékelje, ami körülötte történik, s nem tehet mást, mint hogy vakon higgyen azoknak, akik az állam politikai irányvonalát megszabják, érthetetlen diplomáciai játékokat űznek a nemzetközi arénában, állítólag a szabadság és a demokrácia érdekében katonaságot küldenek a világ különböző tájaira, és az adófizetők pénzét fegyverkezésre, bábkormányok és diktatórikus rezsimek támogatására, kétes „felszabadító" és „megmentő" szervezetek fenntartására költik. Körülbelül ugyanez az értelme

az intuitivisták fejtegetéseinek arról, hogy a jó fogalma meghatározhatatlan, nem függ az emberek érdekeitől és a társadalmi törvényektől, és hogy a jó csak „közvetlen belátással" fogható fel, magától értetődő, s nem igényel bizonyítást és magyarázatot. Az intuitivisták megfosztják ésszerű alapjaitól az erkölcsi ítéletet. Elragadják az emberektől a jogot az általánosan elfogadott értékelések helyességének kétségbe vonására, az értékelések tudományos jellegű cáfolatára, illetve igazságuk bebizonyítására. A gyakorlatban ez csak a kapitalista társadalom hivatalos álláspontjának és meggyökeresedett morális előítéleteinek védelmét és megszilárdítását szolgálhatja.

Az emotivisták és az egzisztencialisták, éppen ellenkezőleg, azt igazolják elméletükben, hogy az egyes embernek joga van arra, hogy ne értsen egyet az események és jelenségek hivatalos értékelésével, s a burzsoá társadalomban általánosan elfogadott jó-, illetve rossz-fogalommal. Az individuum morális ítélkezésének szabadságát védelmezik és arra tanítják az embereket, hogy fogadják szkeptikusan, amit az állam és a „big business" propagandagépezete sugall nekik. De ahelyett, hogy a hagyomány szentesítette képmutatással, az önkéntes önámítással, a szokással és a burzsoá moralisták tudatos hazugságaival a politikában és a diplomáciában a jelenségek igaz és objektív értékelését szegeznék szembe, e teoretikusok az értékelés szubjektív és önkényes voltát védelmezik, és ezzel megfosztják minden értelmüktől a morális ítéleteket; csak fokozzák a zavart és a fejvesztettséget azokban,

akik még nem tudtak határozott álláspontot elfoglalni a világszerte zajló ideológiai küzdelemben és feladták a reményt, hogy meglelik az igazságot a közismert, de a burzsoá propaganda görbe tükrében eltorzult tények jelentőségének értelmezése terén.

Egyedül a marxista etika alkalmas arra, hogy objektív kritériumokat adjon a tények erkölcsi értékeléséhez. Bárhogy igyekezzenek is elködösíteni és összezavarni a problémát a burzsoá filozófusok, az az emberek cselekedeteiben rejlő jó és rossz egyáltalán nem titokzatos és megfoghatatlan. Meghatározó kritériumuk ez: mi a jelentősége cselekedeteinknek a társadalomra, végső soron az emberiség sorsára nézve. Következésképp az erkölcsi értékelés a világban végbemenő események szociális értelmének megértését feltételezi.

Korunk tartalma: a szocializmus és a kapitalizmus világtörténelmi méretű harca, az emberiség jövőjéért vívott küzdelem, amelynek eredményeképpen, a történelmi törvények kérlelhetetlen logikájánál fogva az egész világon megvalósul a kommunista társadalom.

A világban zajló események *szociális* értékelésének fényében nyomban világossá válik, hogyan ítéljük meg az egyes cselekedetek *morális* jelentőségét. A burzsoá államférfi — állítólag a szabadság védelmében, a humanizmus és a demokrácia ideáljainak érdekében végrehajtott — cselekedeteinek erkölcsi értelme azonnal érthetővé válik, amint e szavak tényleges jelentését kielemezzük. A kapitalizmus hivatásos apologétáinak szájában a szabadság védelme a kommunizmus elleni

harcot jelenti, a demokrácia ideáljai — a szocialista rendszer rágalmazását, a humanizmus — a társadalmunk ellenségeinek nyújtott segítséget és iránt uk tanúsított együttérzést. Világos, hogy e cselekedetek morális szempontból csak rosszként jellemezhetők.

Korunk másik, közvetlenül az erkölcshöz és az etikához kapcsolódó kérdése: mi az emberi élet célja, az ember rendeltetése, a morális kötelesség tartalma. A burzsoá etikák ebben a kérdésben is csak megzavarják a kapitalizmusban élő ember tájékozódását. Mit mondhat számára az a formula, hogy az embernek istent kell szolgálnia és akaratát beteljesítenie? Csak azt, hogy nem dönthet a saját sorsa felől, s az isteni akarat „értelmezőitől" kell útmutatásokat várnia. Mi lehet az értelme annak az állításnak, hogy az ember erkölcsi kötelessége nem magyarázható, magától értetődő és nem szorul bizonyításra? Csak az, hogy az embernek gondolkodás nélkül úgy kell cselekednie, ahogyan mások cselekednek, ahogyan az előző nemzedékek cselekedtek, s ahogyan egy olyan társadalom szokásai és hagyományai parancsolják, amely már éppen ideje lenne hogy eltűnjék a színről, de még mindig görcsösen ragaszkodik az élethez. Mit jelent az, hogy a társadalom részéről az emberrel szemben támasztott erkölcsi követelmények csupán mások kívánságait fejezik ki? Azt, hogy tulajdon belátása szerint kell cselekednie, nem szabad másokra hallgatnia, senkinek sem szabad hinnie, s végül is be kell ismernie: nem tudja, hogyan kell cselekednie.

Erre a kérdésre is egyedül a marxista etika ad helyes

választ. Az ember rendeltetése az, hogy szabad alkotó tevékenységet végezzen a társadalom javára, és szükségleteihez mérten akadálytalanul élvezze az élet javait. Mivel a jelen még nem felel meg ennek az ideálnak, küzdeni kell megvalósításáért. Az ember kötelessége az, hogy harcoljon ama társadalom megsemmisítéséért, amely leigázza a munkát, gátolja az ember képességeinek kibontakozását és akadályozza szükségleteinek kielégítését. Ott pedig, ahol ez a rend már megsemmisült, s létrejöttek a feltételei annak, hogy felépüljön a szabad munka és a bőség társadalma, ott az ember kötelessége az, hogy a munkában és másokkal való kapcsolataiban cselekedeteivel járuljon hozzá e társadalom elveinek megvalósulásához. A kommunizmus építőjének erkölcsi arculatát az ember és a társadalom javára végzett öntudatos munka, a kommunista társadalom felépítésének útjában álló emberekkel és jelenségekkel szemben tanúsított engesztelhetetlenség, harcos bátorság és állampolgári becsületesség jellemzi. Ezek csak a legáltalánosabb elvek — de az előtt az ember előtt, akit cselekedeteinek megválasztásában, életcéljai kitűzésében ezek vezérelnek, világos perspektíva nyílik, élete mély értelmet és céltudatosságot nyer.

Túl azon, hogy a jó, a rossz és a kötelesség lényegére vonatkozó kérdéseket a burzsoá etikusok megválaszolatlanul hagyják, a nyugati filozófusok különböző megfontolások alapján általában is lehetetlennek minősítik elméleti megválaszolásukat. Az egzisztencialisták azért, mert szerintük minden egyes embernek saját erkölcsöt kell feltalálnia; az emotivisták azért

mert — úgymond — ez nem a filozófusok dolga; a protestánsok azért, mert az isten akarata, mint mondják, nem fejezhető ki általános elvek rendszerében, és különböző emberek számára, különböző helyzetekben más és más.

A marxista etika nem fosztja meg az embert attól a lehetőségtől, hogy alkotóan alkalmazza a kommunista erkölcs elveit, nem kényszeríti arra, hogy szolgaian kövesse a kialakult hagyományokat, nem eszel ki univerzális erkölcsi közhelyrendszereket az élet minden eshetőségére, s nem csempészi magát az alkotó individuális kezdeményezés és az emberi együttélés újabb és újabb formáit létrehozó társadalmi gyakorlat helyére. Az élet halad, fejlődik, minden elméletnél sokkalta gazdagabb. De ez nem azt jelenti, hogy az etikának le kell mondania arról, hogy a legáltalánosabb vonásokban megvilágítsa a morális jó és kötelesség tartalmát. A nyugati etikusok hallgatása e kérdésekről a burzsoá erkölcs alapelveinek hallgatólagos jóváhagyása.

Igaz, az általunk megvizsgált elméletek képviselői sehol sem állítják, hogy a kapitalizmus jó, a szocializmus pedig rossz, hogy az ember kötelessége a kommunizmus elleni harc és a magántulajdon rendszerének védelme. Igaz, etikai műveikben nem találhatók meg a kapitalizmus eszményeinek igazolása, még a burzsoá propaganda virágnyelvének olyan kifejezéseibe rejtve sem, mint: „az individuum szabadsága", a „nyugati demokrácia", „az amerikai életforma" stb. De mint láttuk, elvont elméleteik és absztrakt fej-

tegetéseik lényege az, hogy — noha egyesek magasztosan humánus beállítottságúak, mások megkívánják tisztítani az erkölcsöt a szociális tartalomtól, megint mások előkelően szkepticisták vagy jóhiszeműen bírálják a kapitalizmust — ilyen vagy olyan módon mindannyian a kapitalizmust és annak erkölcsi ideáljait igazolják; tartalmukat és osztályjellegüket tekintve elméleteik teljes egészükben burzsoá elméletek.

S bárhogy vitatkozzanak is egymással, bármily élesen szögezzék is szembe rendszerüket a többiekével a burzsoá moralisták, bármily mély szakadékot képzeljenek is a maguk elmélete és kollégáik teóriái között, nem tudják elfedni azt a tényt, hogy egyetlen valóban tudományos etika létezik csak, amely gyökeresen ellentétes minden polgári elmélettel: a marxista—leninista etika. Egyedül ez nyújt megbízható irányítást az életben, egyedül ez tekint a jövőbe, és szolgálja az embert.

Tartalomjegyzék

A MAI BURZSOÁ ETIKA 3
Mi rejlik a nyugati etika „virágzása" mögött? 4
A kapitalista gyakorlat és a polgári elméletek 18
AZ INTUITIVIZMUS KÍSÉRLETE A TÁRSADALMON KÍVÜLI ERKÖLCS MEGALAPOZÁSÁRA 29
„Fordulat" az etikában 29
A világmindenség erkölcsi tökéletesítése 39
„Nem tévedésen alapul-e az erkölcsfilozófia?" 47
A LOGIKAI POZITIVIZMUS „ERKÖLCSFILOZÓFIÁJA" 52
Etika helyett — logika 53
Az önkény joga 58
Meggyőzés gombnyomással 65
Az erkölcselmélet „semlegessége" 69
A burzsoá propaganda és a hitevesztett értelmiségi .. 72
Az ellenzékieskedő nihilizmustól a vallással való szövetségig 76
AZ EGZISZTENCIALISTÁK „ÚJ SZAVA" AZ ERKÖLCSBEN 85
A szabadság illúziója és az illúziók szabadsága 90
Az abszurdum apológiája és a pesszimizmus hirdetése . 104
A KERESZTÉNY ERKÖLCSISÉG ÉS MAI HIRDETŐI ... 118
A burzsoá valóság és „isten országa" 120
Az ember isten szolgálatában vagy isten a kapitalizmus szolgálatában? 126
Magasrendű erkölcsiség az erkölcstelen társadalomban 132
A kereszténység „magasztos parancsolatának" kudarca 139
BEFEJEZÉS 143

Felelős kiadó a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
A fordítást az eredetivel egybevetette és szerkesztette:
Kende László és Tomori Lajos
A borító Murányi István munkája
Műszaki vezető: Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő: Lengyel József
A szedést 1964. IV. 8-án kezdték meg
Megjelent 1964. VII. 29-én, 6000 példányban
Terjedelme 8 (A/5) ív
PL—115—K—6467
64.1775 Athenaeum Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Soproni Béla igazgató

11,— Ft